



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

"Justicia distributiva:

la crítica del liberalismo conservador al liberalismo igualitario"

Tesis que para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

Presenta

Leopoldo Gómez Ramírez

COORDINACIÓN DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



COORDINACIÓN DE
FILOSOFÍA



Asesora de tesis: Dra. Faviola Rivera Castro

México, D. F.

2005



m 343042



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi hermana, Oralia,
que es y ha sido mi “entrañable hermana”
en todo el sentido de la expresión.*

*A mi papá, Sergio Orlando,
que está allí siempre que lo necesito.*

*A mi mamá, Silvia,
que, de tanto verla, me enseñó a trabajar.*

*A Yesenia,
que es la alegría de mi vida.*

Quiero agradecer, además, a la doctora Faviola Rivera Castro, por su inteligencia y por la dedicación que me brindó, magníficos apoyos en la realización este trabajo.

Índice

Introducción.....	1
I. La teoría de justicia de John Rawls.....	10
I. 1. Panorama general de la teoría de justicia.....	10
I. 2. La concepción de justicia de Rawls (los dos principios de justicia).....	17
I. 2.1. La primera formulación de los principios.....	18
I. 2.2. Interpretaciones del segundo principio: el argumento intuitivo a favor de la justicia como imparcialidad.....	21
I. 2.3. La interpretación adecuada del segundo principio.....	33
I. 2.4. Justicia distributiva y justicia procedimental pura.....	37
I. 3. Los argumentos a favor de los dos principios de justicia.....	40
I. 3.1. El argumento contractual.....	41
I. 3.1.1. La posición original.....	42
I. 3.1.2. La elección de los principios.....	52
I. 3.2. La relación entre el argumento intuitivo y el argumento contractual.....	60
II. La teoría del “Estado mínimo” de Robert Nozick.....	66
II. 1. Breve panorama general de la filosofía política de Nozick.....	67
II. 2. La teoría del “Estado mínimo”.....	71
II. 2.1. El “estado de naturaleza” y la “agencia de protección dominante”.....	72
II. 2.1.1. Razones para hablar del “estado de naturaleza”.....	72
II. 2.1.2. El estado de naturaleza y el surgimiento de la agencia de protección dominante.....	74
II. 2.1.3. “Estado ultramínimo” y “Estado mínimo”, “restricciones morales” y “fines morales”, las objeciones del anarquista.....	80
II. 2.2. Respetando las “fronteras” de las personas (en el estado de naturaleza).....	86
II. 2.2.1. La agencia de protección dominante y las independientes.....	86
II. 2.2.2. Prohibición, compensación y riesgo.....	88
II. 2.3. El argumento a favor del Estado.....	106
II. 2.3.1. El principio de imparcialidad.....	108
II. 2.3.2. ¿Existen los derechos procedimentales?.....	111

II. 2. 3.3. La prohibición de los procedimientos desconfiables.....	113
II. 2. 3.4. El monopolio de facto.....	118
II. 2. 3.5. Del Estado ultramínimo al Estado mínimo.....	120
II. 2. 3.6. El argumento deductivo a favor del Estado mínimo	124
III. La crítica del liberalismo conservador al liberalismo igualitario	126
III. 1. La teoría de justicia distributiva de Rawls	126
III. 2. La “teoría de justicia en las pertenencias” de Nozick	130
III. 2.1. Los rasgos generales de la teoría de justicia en las pertenencias	131
III. 2.2. La justicia en la adquisición original.....	134
III. 2.3. Problemas en la teoría de la justicia en la adquisición original.....	139
III. 3. La crítica de Nozick a las teorías de justicia distributiva alternativas.....	143
III. 3.1. Principios históricos, principios de estado-final, principios pautados	144
III. 3.2. Derechos individuales, principios pautados y principios de estado-final	149
III. 4. La crítica de Nozick a la teoría de justicia distributiva de Rawls	154
III. 4.1. Cooperación social y justicia distributiva	155
III. 4.2. Dotes naturales y justicia distributiva	167
III. 4. 2.1. Decisiones personales y dotes naturales.....	169
III. 4. 2.2. Los argumentos para defender que las dotes naturales no deben influir en la distribución (según Nozick).....	171
III. 4. 2.3. Dotes naturales, contingencias sociales, justicia en las pertenencias	181
III. 4.3. Estado-final, pautas y derechos individuales	186
III. 4. 3.1. Posición original, principios de estado-final, justicia histórica.....	186
III. 4. 3.2. Pautas y derechos individuales.....	194
III. 4.4. La crítica de Nozick a la teoría de justicia distributiva de Rawls: balance	207
Conclusiones	212
Bibliografía.....	225

Introducción

La justicia, desde Aristóteles, suele dividirse en “justicia retributiva” (o correctiva) y “justicia distributiva”.¹ El tema general de la presente tesis es el de la justicia distributiva.

El problema de la justicia distributiva, como su propio rótulo sugiere, es el de averiguar cuándo es justa una distribución. Tenemos ciertas cosas (no forzosamente materiales, pues, por ejemplo, las oportunidades no son algo material) y ciertas personas. El problema de la justicia distributiva es el de averiguar qué distribución de esas cosas entre esas personas es justa. Las distribuciones de las que predicamos justicia o injusticia pueden acaecer desde un nivel muy particular, como cuando un padre reparte porciones de pay entre sus hijas, hasta un nivel muy general: la distribución de las oportunidades, el ingreso y la riqueza producidas por una sociedad entera entre todas las personas de esa sociedad.² En la presente tesis abordo el problema de la justicia distributiva únicamente en este último nivel muy general. En éste, el término “justicia distributiva” puede tener dos sentidos. Un sentido amplio en el que las cosas que se distribuyen son los derechos civiles y políticos (como el derecho a votar, a la libre expresión o a un juicio justo), las oportunidades y el ingreso y la riqueza. Un sentido reducido en el que las cosas que se distribuyen son únicamente las oportunidades, el ingreso y la riqueza.³ En la presente tesis entiendo la justicia distributiva únicamente en este sentido reducido.

Ahora bien, definido muy en general, el liberalismo es la doctrina de filosofía política que le da prioridad a la libertad por sobre otros valores sociales, como la igualdad o el bienestar. La doctrina del liberalismo delimita el tema de la presente tesis. El tema particular de esta investigación es el de la justicia distributiva en dos distintas corrientes liberales contemporáneas, el “liberalismo conservador” y el “liberalismo igualitario”.⁴ Pero quizás es incorrecto decir que el tema de la presente tesis es tan amplio, porque en realidad

¹ Aristóteles: *Ética Nicomaquea* (introducción de Emilio Lledo Iñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet), Madrid, Gredos, 1995, libro V, sección 1, 1130b-1131a.

² Creo que solo la justicia distributiva entre varias o todas las sociedades completas (naciones) puede ser más general.

³ Allen Buchanan: “Distributive justice” en Becker, Lawrence C. (ed): *Enciclopedia of ethics*, New York & London, Garland Publishing, 1992, Volumen I, p. 656.

⁴ En el campo de la filosofía analítica las más influyentes teorías rivales de justicia distributiva son las siguientes cuatro. El utilitarismo, la “justicia como imparcialidad” (*justice as fairness*) de John Rawls, la teoría basada-en-derechos (*rights-based*) del liberalismo conservador y el igualitarismo marxista. (Cf. Buchanan: *Ibid.*).

me limito a examinar a dos autores, cada uno representativo de una de estas dos corrientes liberales. Robert Nozick es el representante del liberalismo conservador. John Rawls es el representante del liberalismo igualitario. Así, el tema específico de la presente tesis es el de la justicia distributiva en los filósofos Robert Nozick y John Rawls.

El “liberalismo igualitario”, como su propio rótulo sugiere, es la doctrina de filosofía política que, aunque considera a la libertad como el valor social prioritario, pretende valorar también el ideal de la igualdad. *Una teoría de justicia*,⁵ aparecida en 1971, de Rawls, parece ser la obra más representativa de esta corriente de pensamiento filosófico. De hecho, este filósofo ha dominado el debate filosófico en torno al tema de la justicia a partir de este texto. Esto no significa que las demás corrientes filosóficas estén de acuerdo con él, sino que las demás corrientes se definen a sí mismas en relación con él.⁶ En la presente tesis la teoría de justicia distributiva rawlsiana de la que hablo es la que Rawls presenta en esta obra.

El “liberalismo conservador”⁷ es la doctrina de filosofía política que prioriza casi absolutamente el respeto a la libertad de los individuos sobre otros valores sociales, como la igualdad o el bienestar, y que no deja mucho espacio para la realización de éstos. Nozick parece ser el filósofo liberal conservador más influyente,⁸ gracias a su obra *Anarquía, estado y utopía*,⁹ aparecida en 1974. La teoría de justicia distributiva de Nozick de la que hablo en la presente tesis es la que este filósofo ofrece en esta obra.

Es importante precisar lo siguiente acerca del término “liberalismo conservador”. A la corriente de pensamiento que en esta tesis denominó con este término también puede llamarse “neoliberalismo”. Llamarla “neoliberalismo” trataría de mostrar que ella, al defender prioritariamente la libertad individual, defiende las libertades económicas pero también defiende las libertades personales: derechos sexuales, derechos reproductivos, el derecho a consumir drogas en un ambiente regulado, etcétera. Pero el término “liberalismo

⁵ Rawls, John: *A Theory of Justice* (revised edition), Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. En adelante citaré esta obra simplemente como *TJ*.

⁶ Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (Second Edition), New York, Oxford University Press, 2002, p. 55.

⁷ A esta corriente liberal frecuentemente se le denomina “libertarismo”. Yo prefiero llamarla “liberalismo conservador” para mantener el uso del primer término para las doctrinas liberales de izquierda.

⁸ Buchanan: *Op. Cit.*, p. 659.

⁹ Nozick, Robert: *Anarchy State and Utopia*, Basic Books, 1974. En adelante citaré esta obra simplemente como *ASU*.

conservador” podría sugerir que esta corriente filosófica defiende las libertades económicas pero no defiende las otras libertades personales mencionadas. En este sentido, alguna filósofa que defienda al libre mercado pero se oponga al uso de anticonceptivos o las uniones entre homosexuales o lesbianas sería “liberal conservadora” (o conservadora a secas). En este caso, el término “liberalismo conservador” sería más bien sinónimo de “conservadurismo” a secas. Aclaro desde ahora que en la presente tesis utilizó el término “liberalismo conservador” como sinónimo de “neoliberalismo” y no como sinónimo de “conservadurismo” a secas. El liberalismo conservador de Nozick que abordo en la presente tesis es consecuentemente liberal (neoliberal) y no conservador a secas.

Ahora bien, Nozick defiende una teoría de justicia distributiva que se opone a la teoría de justicia distributiva que Rawls defiende. El objetivo de la presente tesis es evaluar cuál de ambas teorías es más adecuada. La tesis que intentaré defender es que, aunque el liberalismo conservador de Nozick señala dificultades reales del liberalismo igualitario de Rawls, el segundo defiende una mejor teoría de justicia distributiva que el primero. En el grueso de esta investigación expondré con mayor claridad el contenido de las teorías de justicia distributiva de estos dos filósofos, y los argumentos para defenderlas, pero es necesario exponer desde ahora sus rasgos generales para comprender con claridad la tesis que intentaré defender.

La concepción de justicia que Rawls defiende, cuyo rótulo original es *justice as fairness* y que llamaré en esta tesis “*justicia como imparcialidad*”, está constituida por dos principios. Un primer principio que sostiene que debe garantizarse para todas las personas el mayor esquema de libertades posibles compatible con un esquema semejante para las demás. Un segundo principio que sostiene que las desigualdades económicas y sociales están justificadas si y solo si (a) hay una igualdad equitativa de oportunidades para todas las personas (“principio de igualdad equitativa de oportunidades”) y (b) dichas desigualdades maximizan las expectativas de las personas menos favorecidas de la sociedad (“principio de diferencia”).¹⁰ Rawls estipula que el primer principio tenga prioridad sobre el segundo principio y que, dentro de éste, la igualdad equitativa de oportunidades tenga prioridad

¹⁰ Rawls, John: *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, pp. 5-6. En la presente tesis citaré esta obra simplemente como *PL*.

La versión de los dos principios de *TJ* está en, pp. 52-53 y 72. Aquí cito la versión de *PL* porque esta fue la versión final de Rawls.

sobre la maximización de las expectativas de las personas menos favorecidas (*TJ*, pp. 53-54). Entendida la noción de justicia distributiva en sentido reducido, el segundo de estos dos principios de justicia, conformado por el principio de igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia, en ese orden de prioridad, es el principio distributivo que Rawls propone.

Ahora bien, desde mi punto de vista la tesis fundamental de la filosofía política de Nozick sostiene que el único Estado que puede existir legítimamente es el “Estado mínimo”. Este tipo de Estado es el que tiene como única función proteger los derechos individuales, incluido el derecho a la propiedad privada casi irrestricta. El Estado mínimo no impone esquemas redistributivos (vía impuestos), como implica el principio de igualdad equitativa de oportunidades, y mucho menos regula de alguna manera la economía, como implica el principio de diferencia, excepto para corregir violaciones pasadas a los derechos de propiedad individuales. En defensa de este Estado mínimo, Nozick propone una teoría de justicia distributiva que no implica la necesidad de un Estado más extenso. El rotulo original de esta teoría es *entitlement theory* pero en esta tesis la llamaré *teoría de justicia en las pertenencias*. Nozick dice que no dirá que ésta es una “teoría de justicia distributiva” sino dirá que es una “teoría de justicia en las pertenencias” (*ASU*, pp. 149-150). A mi entender, lo que este filósofo quiere decir con este cambio lexical es que no es necesario algún esquema redistributivo (vía impuestos) o alguna regulación de la economía para decir que hay justicia distributiva. En líneas generales, su teoría de justicia de las pertenencias sostiene que una distribución es justa si y solo si ésta es el resultado de una propiedad original justa que ha experimentado después únicamente intercambios libres. Para Nozick, los intercambios libres precedidos por una apropiación justa agotan el problema de la justicia distributiva.

De entre las teorías de justicia distributiva que implican un Estado extenso, Nozick critica con especial énfasis a la teoría de justicia distributiva de Rawls. Exponer y evaluar este debate es el objetivo primordial de la presente tesis. Con fines expositivos, dividiré esta crítica nozickeana en tres críticas distintas. La primera crítica sostiene que, contrario a lo que Rawls cree, la cooperación social no implica la necesidad de un principio distributivo que pida algo más que el respeto a los intercambios libres precedidos por una apropiación justa. La segunda crítica intenta refutar la tesis rawlsiana, con la que Rawls defiende al

principio de diferencia, según la cual las dotes naturales (talentos y habilidades naturales) de las personas son moralmente inmerecidas y, por lo tanto, no deben influir en la distribución. La tercera crítica, que es quizás la más importante en el marco del liberalismo conservador, se relaciona con el hecho de que el principio distributivo rawlsiano es, según Nozick, “ahistórico” y “pautado”. Que sea ahistórico significa que no toma en cuenta la historia de las pertenencias y se limita a distribuir las de acuerdo con un principio pautado. Que sea pautado significa que distribuye apelando a alguna “dimensión natural” (o suma de dimensiones naturales u orden de sumas de dimensiones naturales) de las personas, como la “virtud”, la “inteligencia”, las “necesidades”, etc. Con respecto a la ahistoricidad del principio rawlsiano, Nozick sostiene que es injusto que un principio no se fije en la historia de las pertenencias y simplemente las distribuya de acuerdo con algún valor. Con respecto al pautamiento del principio rawlsiano, Nozick sostiene que su aplicación implicaría la violación eventual de los inviolables derechos individuales, específicamente, de los casi absolutos derechos de propiedad e intercambio individuales que el liberalismo conservador defiende.

En la presente investigación, lo que yo defenderé es que de estas tres críticas la única correcta es la segunda. Diré, entonces, junto con Nozick, que la tesis rawlsiana según la cual “las dotes naturales son moralmente inmerecidas y no deben, por tanto, influir en la distribución, o mejor dicho, debe compensarse su influencia” es indefendible. Aceptaré así que Nozick tiene razón al señalar que Rawls no puede defender exitosamente su principio de diferencia. Pero también argumentaré que esto no afecta al restante principio de igualdad equitativa de oportunidades de Rawls. Por el contrario, lo que yo defenderé es que el principio de igualdad equitativa de oportunidades es un mejor principio de justicia distributiva que los principios de justicia en las pertenencias de Nozick. Así, las tesis generales que pretendo defender en la siguiente tesis son las siguientes. Uno, la crítica que Nozick dirige contra Rawls sí muestra que éste no puede sostener su principio de diferencia. Dos, el restante principio de igualdad equitativa de oportunidades de Rawls es un principio distributivo más aceptable que la teoría de justicia en las pertenencias de Nozick.

En líneas muy generales, argumentaré que, como teoría de justicia distributiva, la igualdad equitativa de oportunidades es más aceptable que los intercambios libres

precedidos por una apropiación justa por las siguientes razones.

En primer lugar, porque la igualdad equitativa de oportunidades no presupone que haya existido alguna vez una apropiación justa, a partir de la cual se celebran los intercambios libres. Como veremos, el tema de la justicia en la adquisición original de las pertenencias es muy problemático y, de hecho, Nozick no logra establecer un principio adecuado al respecto.

En segundo lugar, porque la igualdad equitativa de oportunidades sí toma en cuenta la importancia que la cooperación social tiene en las personas y en sus intercambios. Como veremos, Nozick sostiene que los intercambios libres precedidos por una apropiación justa agotan el problema de la justicia distributiva aún en el marco de una cooperación social. Lo que yo defenderé es que es la propia cooperación social la que determina la “libertad” real que las personas tienen para celebrar sus intercambios y la “justicia” de los mismos. Así, un principio como el de la igualdad equitativa de oportunidades es un mejor principio distributivo que el nozickeano porque sí toma en cuenta que la cooperación social determina la justicia y la libertad de los intercambios y no sostiene entonces que éstos agotan el problema de la justicia distributiva.

En tercer lugar, porque la igualdad equitativa de oportunidades sí toma en cuenta que las contingencias sociales juegan un arbitrario papel en la distribución y busca corregirlo. La teoría de los intercambios libres precedidos por una apropiación “justa” de Nozick acepta como justo que cada persona intercambie sus pertenencias o su fuerza de trabajo exactamente desde la circunstancia en la que nació y/o creció, equitativa o no. Desde mi punto de vista, esto es a todas luces injusto. Parece a todas luces injusto que, por ejemplo, una persona muy trabajadora y tenaz sufra hambre simplemente porque nació y/o creció en un lugar que no ofrecía oportunidades educativas.

Y en cuarto último lugar, porque, contrario a lo que Nozick cree, la igualdad equitativa de oportunidades no implicaría una violación injustificada a los derechos individuales. Nozick argumenta que los intercambios libres alterarían con el paso del tiempo cualquier pauta, incluida la de la igualdad equitativa de oportunidades, y que la preservación de ésta implicaría, entonces, la violación de los derechos de propiedad y/o de intercambio individuales. Pero Rawls distingue entre libertades básicas, que no pueden violarse en aras de mejoras económicas y sociales, y libertades no básicas, que sí pueden

sacrificarse si la justicia distributiva así lo requiere. Lo que yo defenderé es que prohibir ciertos intercambios o imponer esquemas redistributivos (vía impuestos) no viola alguna libertad básica rawlsiana. La aplicación del principio distributivo rawlsiano no implicaría, entonces, alguna violación injustificada a algún derecho realmente importante de las personas. Es difícil, pensar, como Nozick piensa, que unos casi absolutos derechos de propiedad y de intercambio individuales son más importantes que la justicia distributiva. Es difícil pensar que es más importante el derecho de un empresario multimillonario a comprar más empresas que el derecho de las niñas de un país pobre a recibir educación pública. Es difícil pensar, entonces, que, aún si no implica alguna violación a algún derecho básico, debemos sacrificar la igualdad equitativa de oportunidades y proteger unos casi absolutos derechos de propiedad y/o de intercambio individuales.

Ahora bien, esta última razón para defender a la igualdad equitativa de oportunidades se relaciona con una de las motivaciones originales que tuve para querer realizar la presente tesis, de las que quiero hablar enseguida.

Originalmente, una motivación que tuve para interesarme por investigar acerca del debate entre el liberalismo conservador y el liberalismo igualitario en torno a la justicia distributiva tenía que ver con la congruencia del liberalismo de Rawls. Me parecía que, por muy criticable y contraintuitivo que fuera, la versión nozickeana del liberalismo era la versión congruente del liberalismo. Pensaba que un liberal congruente tenía que rechazar, como Nozick, cualquier principio distributivo más o menos igualitario, puesto que éste chocaría eventualmente con las libertades individuales. (Por otra parte, aunque esto llevara a Nozick a concluir que no puede postularse algún principio más o menos igualitario, como el rawlsiano, a mí me llevaba a concluir exactamente lo contrario: que no podían defenderse todos los derechos individuales, que era preferible cierta igualdad a derechos tan irracionales como el derecho de un multimillonario a acumular aún más riqueza). Lo que quería defender originalmente, entonces, era que el marco liberal de la teoría distributiva de Rawls, por sensible a la justicia que ésta fuera, le impedía defender exitosamente una justicia social. Creía que Rawls era un filósofo con puntos de vista (acerca de la justicia distributiva) atractivos pero insostenibles dentro del marco de la tradición liberal. Esta fue una de las motivaciones originales que me llevaron a investigar la crítica que el que a mí me parecía el liberalismo congruente, el liberalismo conservador de Nozick, le dirigía al

liberalismo igualitario de Rawls. Como ya se habrá notado, durante la realización de la propia investigación cambié mis puntos de vista con respecto a la congruencia de la teoría rawlsiana. Ahora creo que ésta sí es una teoría liberal congruente y que, de hecho, es una mejor teoría que la nozickeana. La distinción de Rawls entre libertades básicas y libertades no básicas le permite defender un principio distributivo más o menos igualitario y seguir siendo al mismo tiempo un filósofo liberal. Sigo creyendo que el liberalismo igualitario adolece de defectos incorregibles, relacionados sobre todo con la imposibilidad de gozar realmente de las libertades, básicas o no, si no existe primero una cierta igualdad en el ingreso, pero ya no creo que esta corriente sea una versión incongruente de liberalismo. De hecho, creo que es la mejor versión del liberalismo.

Ahora bien, la otra motivación que tuve para realizar el presente trabajo se relaciona con el Estado extenso al que Nozick critica con pasión. Originalmente, lo que yo pretendía sostener es que, si el liberalismo congruente rechazaba a un Estado redistributivo, entonces debíamos rechazar al propio liberalismo. Mis intuiciones me decían (y todavía me dicen) que debía defender a un Estado más extenso que el mínimo. Crecí en el México del PRI populista que, aunque ciertamente indefendible, brindaba mayor seguridad social que los neoliberales de hoy. Mi propia historia familiar me mostraba (y me sigue mostrando) que un Estado redistributivo, burocracias aparte, brinda oportunidades reales de desarrollo para las personas que desean aprovecharlas y que es preferible a algo tan frío como el Estado-policía de Nozick.¹¹ Quería defender a un Estado más extenso que el mínimo, aunque eso significara rechazar al liberalismo. Pero en el transcurso de la investigación, además de cambiar mi juicio con respecto a la congruencia del liberalismo, limité mis aspiraciones de defender al Estado redistributivo y defendí solo una de las razones que se arguyen para defender a este Estado redistributivo: la realización de la justicia distributiva. Quizás defender una teoría de justicia distributiva como la rawlsiana no es suficiente para defender un Estado redistributivo, porque tal vez la justicia distributiva pueda realizarse mediante mecanismos distintos a los del Estado (cosa que, de cualquier manera, no creo). Pero al margen de los mecanismos, puedo decir sí defendiendo el objetivo importante: el derecho de

¹¹ Mis abuelos fueron un obrero y un campesino pobres, mis abuelas fueron amas de casa (una fue maestra rural durante algún tiempo pero mayormente ama de casa) y yo he tenido el privilegio de estudiar algo tan pomposo y extraño como “filosofía” de tiempo completo (sin necesidad de trabajar). Este cambio radical en tan sólo dos generaciones no se entiende sin la nacionalización del petróleo y sin la educación pública.

todas las personas a acceder a las mismas oportunidades en la vida, independientemente de su clase, género, raza, religión, etc.

Antes de pasar al grueso de la tesis, conviene exponer, por último, la estructura general de la misma. La presente tesis está dividida en tres capítulos. En el primer capítulo (I) expongo la teoría de justicia de John Rawls. Más específicamente, esta exposición se divide en otras tres partes. En la primera (I.1) presento los rasgos generales de la teoría de justicia de este filósofo. En la segunda (I. 2) presento los dos principios que este filósofo defiende. Durante esta exposición presento también uno de los argumentos, el “intuitivo” que este filósofo ofrece para defender estos dos principios. En la tercera (I. 3) expongo el otro argumento, el “contractual” que Rawls ofrece a favor de su concepción de justicia. Allí expongo además la relación que hay entre los dos argumentos.

En el segundo capítulo (II) de la presente tesis hablo de la teoría del Estado mínimo de Nozick. Más específicamente, divido este segundo capítulo en otras dos partes. En la primera (II.1) expongo los rasgos generales de la filosofía política de Nozick y el lugar que el tema de la justicia distributiva tiene dentro de esa filosofía política. En la segunda (II. 2) expongo la difícil construcción del Estado mínimo que este filósofo propone.

De alguna manera, estos dos primeros capítulos pueden entenderse como la preparación necesaria para comprender el tercero, el más importante de esta tesis, porque en éste abordo el debate que existe entre Rawls y Nozick con respecto al tema de la justicia distributiva. Divido este tercer capítulo en otras cuatro partes. En la primera (III. 1) presento la teoría de justicia distributiva de Rawls, que se desprende de su teoría de justicia, expuesta en el primer capítulo. En la segunda (III. 2) expongo la teoría de justicia distributiva de Nozick, que se enmarca dentro de la defensa general del Estado mínimo, expuesta en el capítulo segundo. En la tercera (III. 3) expongo la crítica general que Nozick dirige contra las teorías de justicia distributiva alternativas, relacionada con la “ahistoricidad” y “pautamiento” de los principios distributivos distintos al suyo. Y en la cuarta (III. 4), que es la más importante de toda la presente tesis, expongo y evalúo la crítica que Nozick dirige específicamente contra la teoría de justicia distributiva de Rawls. Las conclusiones de esta crítica, las tesis generales de la presente tesis, son las que ya mencioné más arriba.

I. La teoría de justicia de John Rawls

John Rawls, filósofo norteamericano del siglo XX, es considerado por muchas personas como el más influyente filósofo político del mismo siglo. Desde la aparición de su *Una teoría de justicia*, en 1971, ha dominado el campo de la filosofía política. Esto no significa que todas estén de acuerdo con él, sino que las demás teorías se definen a sí mismas en relación a la suya.¹ Su famosa teoría de justicia, cuyo rotulo original es *justice as fairness*, parece ser la más influyente versión de la corriente que en esta tesis denominó “liberalismo igualitario”. En este primer capítulo intentaré presentar la teoría de justicia de John Rawls. De esta teoría se desprende una teoría de justicia distributiva particular.

La exposición de la teoría de justicia de Rawls estará dividida en tres partes. En una primera parte, expondré lo que este autor llama “Ideas informales de la teoría de justicia”, esto es, un panorama general de su teoría de justicia. En una segunda parte, describiré en detalle la concepción de justicia de este filósofo, esto es, sus dos principios de justicia. Allí presentaré también uno de los argumentos con los que este filósofo defiende estos principios. En una tercera parte, reconstruiré el otro argumento a favor de esta concepción de justicia. Allí hablaré además de la estrecha relación que existe entre estos dos argumentos.

Rawls ofreció la primera versión de su influyente teoría de justicia esencialmente en la primera parte de *Una teoría de justicia*. Esta primera parte está conformada por los tres primeros capítulos de esa obra y se titula simplemente “Theory”. Lo que digo en esta tesis acerca de Rawls está basado principalmente en este texto. La teoría de justicia rawlsiana de la que hablaré en esta tesis es la que él ofreció en esta obra. Las posteriores modificaciones que él hizo, aparecidas en *Liberalismo político* y en *La justicia como equidad*, no las abordaré.

I. 1. Panorama general de la teoría de justicia

El primer capítulo de *Una teoría de justicia* se titula simplemente “Justicia como

¹ Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy*, p. 55.

imparcialidad” (*Justice as Fairness*). Su autor, John Rawls, expresa que en ese capítulo desea exponer de manera informal las ideas principales de su teoría de justicia. El objetivo es “preparar el camino” para los argumentos más detallados que aparecerán después. A partir de lo este filósofo dice allí podemos exponer el siguiente panorama general de su teoría de justicia.

John Rawls comienza su obra de manera contundente. Para él, la justicia es la principal virtud de las instituciones sociales, tal y como la verdad es la principal virtud de las teorías científicas. No importa cuan eficiente sea una institución, si es injusta, debe ser abolida. Así como se acepta una teoría científica errónea solo si no existe otra mejor, una injusticia se tolera sólo si es necesaria para evitar una injusticia mayor. Rawls dice que las personas poseemos una convicción intuitiva que afirma que la justicia es el valor prioritario de las instituciones sociales. Según él, lo que necesitamos una teoría de justicia que interprete y evalúe dicha convicción. Esa teoría es, por supuesto, la suya. (*TJ*, p. 4).

Para iniciar la construcción de esta teoría, Rawls explica primero cuál es el rol de los principios de justicia. Asumamos que una sociedad es una asociación autosuficiente de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como vinculantes. Asumiendo esto notamos que, aunque una sociedad es una cooperación que produce ventajas mutuas, está marcada tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. Este conflicto e identidad de intereses es el siguiente. Por una parte, la vida social produce una vida mejor de la que cualquier persona tendría sin ella y hay, por tanto, una identidad de intereses: se tiene el interés común de que acontezca la cooperación social. Pero, por otra parte, cada una de las participantes reclama una porción mayor de los beneficios de la cooperación y surge un conflicto de intereses: cada una quiere más en vez de menos de los beneficios de la cooperación social. Para solucionar esta dualidad de identidad y conflicto de intereses se requiere un conjunto de principios. Estos principios son los principios de justicia. El rol de los principios de justicia es asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de una sociedad y definir la distribución apropiada de beneficios y cargas de la cooperación social. (*TJ*, p. 4).²

Ahora bien, se predica de muchas cosas justicia o injusticia. Se predica de

² Véase también Rawls, John: *La justicia como equidad. Una reformulación* (traducción de Andrés de Francisco) Barcelona, Paidós, 2002, pp. 30-31. En adelante cito esta obra simplemente como *JE*.

instituciones, de acciones y de personas particulares. Rawls nos explica para cuál de estas cosas está destinada su teoría de justicia, es decir, cuál es el sujeto de la justicia en su teoría de justicia. Él dice que su teoría se limita a la justicia social (y no a la justicia de acciones particulares o de personas). Esto significa que el sujeto básico de la justicia, es decir, el ente que encarnará la justicia o injusticia, en su teoría es la “estructura básica” de la sociedad. Rawls expresa que la estructura básica de la sociedad está formada por las instituciones sociales más importantes. Éstas determinan los principales deberes y obligaciones y definen la distribución apropiada de las ventajas de la cooperación social. La familia monógama, la libertad de conciencia, la propiedad privada, la constitución y los principales acuerdos económicos son ejemplos de instituciones sociales más importantes. (*TJ*, p. 6).³

Rawls ofrece ciertas razones para escoger a la estructura básica como el sujeto de su teoría de justicia. Él dice que la estructura básica juega este importante papel en virtud de que influye de manera profunda y omnipresente en la vida de las personas, desde su mismo inicio. Como es sabido, actualmente las personas que nacen en diferentes posiciones sociales tienen expectativas de vida diferentes, puesto que las instituciones sociales (familia monógama, propiedad privada, etc.) tal y como ahora existen favorecen más a unas posiciones que a otras, aunque esta desigualdad no pueda justificarse apelando al mérito o a su ausencia. En virtud de su poderosa influencia es necesario, entonces, encarnar la justicia en estas instituciones básicas. (*TJ*, p. 7).

Pero, con respecto a esta misma elección del sujeto de la justicia, Rawls señala dos limitaciones de su teoría. La primera es que solo se ocupa de la justicia de las instituciones básicas de la sociedad. Su teoría no aborda la justicia de todas las prácticas sociales y de todas las instituciones sociales. Es importante recordar esto porque, como él mismo dice, no hay razón para creer que aquellos principios que resultan adecuados para la estructura básica son también adecuados para todas las prácticas sociales y todas las instituciones sociales (como las asociaciones privadas, los arreglos cotidianos particulares o las relaciones entre naciones). (*TJ*, p. 8).

La segunda limitación radica en que la aplicación de los principios de su teoría de justicia regulan una “sociedad bien ordenada”. (*TJ*, p. 8). Nuestro autor define a una sociedad bien ordenada como aquella en la que no solo se busca el bien de cada uno de sus

³ Rawls expone con mayor claridad su idea de “institución” en *TJ*, pp. 47-50. Véase también *JE*, pp. 33-36.

miembros sino que además está efectivamente regulada por una concepción pública de justicia. Que una sociedad esté efectivamente regulada por una concepción pública de justicia significa que (i)cada uno de sus miembros acepta los principios de justicia y sabe que cada uno de los demás miembros también los acepta y (ii)sus instituciones básicas satisfacen en general los principios de justicia y es generalmente sabido que las instituciones básicas satisfacen tales principios. (*TJ*, pp. 4-5).⁴

Ya sabemos por qué son necesarios unos principios de justicia y también sabemos cuál es el ente que encarnará estos principios. Podemos presentar ahora en qué consiste la teoría de justicia de John Rawls. Este filósofo dice que la idea principal de su teoría de justicia es la siguiente: “llevar a un nivel de abstracción más alto la teoría tradicional del contrato social”. En las teorías tradicionales del contrato social (Hobbes, Locke, Kant, Rousseau) en un “estado de naturaleza” se elegía mediante un contrato social, valga la redundancia, la aparición de un tipo organización política, gobierno, Estado, o como queramos llamarle. Pero en la teoría rawlsiana lo que se elegirá en el “contrato original” no es esto sino los principios de justicia que regirán la estructura básica de la sociedad. En la teoría rawlsiana, estos principios son los que elegirían personas libres y racionales en una situación original de igualdad. A esta concepción suya de la justicia, es decir, como el resultado de una elección efectuada desde una situación original de igualdad, él la denomina “*justice as fairness*” (*TJ*, p. 10). Yo traduzco este término como “justicia como imparcialidad”.⁵

Así, lo que Rawls nos pide es imaginarnos que las participantes de una cooperación social elegirán los principios que asignarán sus derechos y deberes fundamentales y que determinarán la división de las cargas y beneficios de esa cooperación social. Estas participantes elegirán estos principios desde una “posición original”. Esta posición original se corresponde al “estado de naturaleza” de las teorías contractualistas tradicionales. Rawls aclara desde un principio que, naturalmente, esta situación se entiende

⁴ Véase también *JE*, pp. 31-33.

⁵ Algunos textos traducen el término como “justicia como equidad”. En realidad “*justice as fairness*” no parece tener una traducción totalmente correcta.

A lo largo de su obra, Rawls denota indistintamente con el nombre “*justice as fairness*” a los dos principios de justicia elegidos desde la situación original, al hecho de concebir a la justicia como el resultado de una elección efectuada desde una posición de igualdad y a su teoría entera como distinta de otras (como el utilitarismo o intuicionismo). En mi tesis yo denoto indistintamente las mismas cosas con el término “justicia como imparcialidad”, esperando que quede claro por el contexto cuando me refiero a una o a otra.

como una situación meramente hipotética. (*TJ*, p. 10).

Pero si los principios de justicia rawlsianos serían elegidos en la posición original, entonces debe explicarse en qué consiste esta “posición original”. Rawls señala que el rasgo principal de la posición original radica en que en ella no hay alguna persona que conozca su clase social (ingresos y riqueza), sus dotes (talentos y habilidades) naturales y, en general, su concepción del bien. Todas las que están en esta posición se hallan bajo un “velo de ignorancia”. Rawls ofrece una razón para estipular este velo. Según él, éste garantiza que no habrá alguna persona que pueda obtener ventajas para sí misma en la elección de principios, puesto que si no conoce algo de sí misma no puede saber qué principios la favorecerán. Dado que todas las personas se hallan en igualdad de circunstancias y no hay alguna que pueda elegir principios que la favorezcan, los principios de justicia elegidos serán el resultado de un acuerdo imparcial (*fair*). Es por esto que nuestro filósofo denomina a su teoría “justicia como imparcialidad”: porque sus principios de justicia se eligen desde una situación original imparcial. (*TJ*, pp. 10-11).

Es bueno señalar de una buena vez una objeción ingenuamente socorrida que se esgrime en contra de la noción de la posición original. Se dice que no tiene demasiado sentido deliberar acerca de principios que se elegirían desde una situación que nunca ha existido ni existirá realmente, la “posición original”. Pero Rawls contesta que sí tiene sentido, por la sencilla razón de que las condiciones plasmadas en esa situación de hecho son aceptadas, y si no lo son, entonces serían aceptadas por vía de la reflexión filosófica. (*TJ*, p. 19). En otras palabras, gracias a la reflexión filosófica o no, el caso es que las condiciones de la posición original reflejan intuiciones éticas y políticas que de hecho compartimos. Por lo tanto, sí es relevante reflexionar acerca de las conclusiones a la que nos llevan dichas intuiciones.

La teoría de justicia rawlsiana concibe a la justicia como una elección celebrada desde cierta posición original. Su objetivo principal, por tanto, es establecer que los principios de justicia rawlsianos, los principios de la justicia como imparcialidad, son los que se elegirían en (desde) la posición original. Aunque por ahora no entraré en detalles, pues el contenido de los principios de la justicia como imparcialidad lo expondré más adelante (en I. 2), conviene exponer ya en qué consisten éstos, al menos en rasgos generales. Rawls dice que su concepción de justicia, que se elegiría en la posición original,

consiste en los dos principios siguientes. Uno que establece igualdad en la asignación de derechos y deberes básicos: el principio de la igualdad de libertades. Otro que establece que las desigualdades económicas y sociales son justas si y solo si producen beneficios para todas las personas, especialmente para las menos favorecidas. (*TJ*, p. 13) Como veremos más adelante, Rawls refinará bastante la formulación de sus dos principios de justicia, pero el germen de su concepción final lo encontramos desde aquí.

Ahora bien, aunque no este el lugar en el que ahondaré en los argumentos que este filósofo nos ofrece para defender estos dos principios, es importante señalar desde ahora lo siguiente. Desde muy pronto en *TJ* Rawls afirma que una de las ideas principales con las que defenderá estos dos principios es la siguiente. Rawls dice que, si una se decide a buscar una concepción de justicia que evite (*prevent*) que los talentos y habilidades naturales y las circunstancias fortuitas sociales influyan en la obtención de las ventajas económicas y políticas, entonces una llegará a abrazar sus dos principios de justicia.⁶ Rawls cree que éstos son la conclusión de considerar que es injusto que los aspectos del mundo que parecen “arbitrarios desde un punto de vista moral”, como las dotes naturales o las contingencias sociales, influyan en la obtención de riqueza y poder. (*TJ*, p. 14).

Pero estas afirmaciones rawlsianas nos muestran lo siguiente. Como hemos visto, Rawls afirma que su concepción de justicia es adecuada porque ella sería elegida desde una situación original de igualdad. Él dice que esta es la “idea principal” de su teoría de justicia. Pero también afirma que su concepción de justicia es adecuada porque es el resultado de considerar que las dotes naturales no deben influir en la obtención de ventajas políticas y económicas. Luego, en realidad Rawls ofrece dos argumentos distintos a favor de su concepción de justicia. Grosso modo, estos dos argumentos consisten en lo siguiente. El que él considera el más importante, que denominaré “argumento contractual”, argumenta que sus dos principios serían el resultado de una elección efectuada en una situación original de imparcialidad. Y el que se desprende de las afirmaciones del párrafo anterior, que denominaré “argumento intuitivo”, expresa que sus dos principios son el resultado de considerar que los factores moralmente arbitrarios no deben influir en la obtención de

⁶ Como más adelante veremos (en I. 2.2), en realidad Rawls no afirma que debe “evitarse” que las dotes naturales y las contingencias sociales influyan en la distribución, pues esto sería imposible. Lo que él afirma es que esa influencia debe regularse de algún modo, a saber, con su segundo principio de justicia y, específicamente, con su “principio de diferencia”. Pero en este panorama general de su teoría de justicia es suficiente con decir lo primero.

ventajas económicas y sociales. Expondré con detalle estos dos argumentos más adelante (en I. 2.2 y I. 3.1).

Otra noción importante de la teoría de justicia de Rawls es la de “bienes primarios”. Su papel primordial en la teoría es el siguiente. Rawls considera que sus dos principios de justicia son los principios de justicia adecuados porque ellos serían elegidos desde la posición original. Lo que podemos preguntarnos, obviamente, es ¿por qué serían elegidos? Rawls responde a esta pregunta apelando a la noción de “bienes primarios”. Rawls define a los bienes primarios como “las cosas que cualquier persona se presume que quiere”, los “bienes que normalmente se usan cualesquiera que sea el plan de vida de una persona racional.” Divide a los bienes primarios en dos tipos, los “bienes primarios naturales”, como “la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación”, y los “bienes primarios sociales”, que son “los derechos, libertades, y oportunidades, y el ingreso y la riqueza” (TJ, p. 54). Como he dicho, aquí no deseo exponer en detalle el razonamiento que Rawls nos ofrece para sostener que sus principios de justicia serían elegidos en la posición original, pero para comprender qué papel juegan los bienes primarios en su teoría de justicia es necesario explicar la idea intuitiva de este razonamiento.

Las personas en la posición original están detrás de un velo de la ignorancia, esto es, no saben cuál es su plan de vida ni cuál es la situación en la que se encuentran, pero sí saben que tienen algún plan de vida. Rawls dice que algunas cosas son universalmente necesarias para realizar cualquier plan de vida, consista éste en lo que consista. Estas cosas son los bienes primarios. La idea intuitiva del razonamiento a favor de la justicia como imparcialidad es que las personas en la posición original buscarán tener el mayor acceso posible a los bienes primarios sociales (los bienes primarios naturales, por supuesto, no pueden obtenerse mediante contratos), dado que cualquier persona quiere realizar su particular plan de vida. Rawls argumenta que sus dos principios de justicia son los que garantizan el mayor acceso a los bienes primarios sociales. Luego, los principios de la justicia como imparcialidad serían los escogidos en la posición original. (TJ, pp. 130-131).⁷

Con esto último finalizamos los rasgos generales de la teoría de justicia de John Rawls. Recapitulando, podemos resumir el panorama general de esta teoría de justicia como sigue.

⁷ Véase también Kymlicka: *Op. Cit.*, pp. 64-65.

En germen, los principios de justicia de John Rawls son los siguientes: uno que establece que debe haber igualdad de libertades, otro que establece que las desigualdades económicas y sociales debe beneficiar a todas y especialmente a las menos favorecidas. La existencia de una cooperación social produce una identidad y un conflicto de intereses. Esta identidad y conflicto de intereses se soluciona con los principios de justicia. Éstos asignan los deberes y derechos de las ciudadanas de una cooperación social y establecen la distribución adecuada de las cargas y los beneficios de las cargas y beneficios de esa cooperación. En virtud de que su influencia sobre la vida de las personas es muy importante, el sujeto de los principios, esto es, el ente sobre el que se aplicarán, es la estructura básica de la sociedad. Ésta esta conformada por las instituciones sociales más importantes. Siguiendo la tradición contractualista, Rawls afirma que sus dos principios de justicia son los principios correctos porque ellos serían elegidos desde una situación hipotética que modela la igualdad de las personas. Esta situación es denominada “posición original”. La característica principal de la posición original es que las personas que están en ella se hallan bajo un “velo de ignorancia”, es decir, desconocen cuáles son sus dotes naturales, cuál es su posición social y, en general, cuál es su concepción del bien. Las personas en esta situación elegirían los dos principios rawlsianos porque éstos son los que maximizan la posesión de bienes primarios sociales. Los bienes primarios son aquellas cosas que son indispensables para realizar un plan de vida, independientemente del contenido particular de éste. Rawls también afirma que sus dos principios de justicia son correctos porque ellos evitan que “factores moralmente arbitrarios” influyan en la obtención de ventajas económicas y sociales. Así, podemos concluir que en realidad este filósofo ofrece dos argumentos, y no uno, a favor de sus dos principios de justicia.

Paso ahora a la exposición detallada del contenido de los dos principios de justicia que John Rawls defiende, los cuales constituyen en conjunto su concepción de justicia, la “justicia como imparcialidad”.

I. 2. La concepción de justicia de Rawls (los dos principios de justicia)

Rawls nos ofrece la explicación detallada de su concepción de justicia, de sus dos principios de justicia, en el segundo capítulo de *Una teoría de justicia*, titulado “Los

principios de justicia” (*The Principles Of Justice*). La manera en la que él nos presenta esta concepción de justicia es bastante interesante. Él brinda una primera formulación, la discute y modifica paulatinamente hasta que llega a la versión final. Durante esta discusión aborda una variedad de temas relacionados con sus dos principios y, además, expone el argumento intuitivo con el que hemos dicho que defiende esta concepción de justicia.

Para poder entender mejor la concepción de justicia de Rawls divido su presentación en cuatro partes. En la primera (I. 2.1), expondré la primera formulación que John Rawls ofrece de sus dos principios de justicia. En la segunda (I. 2.2), abordaré la discusión rawlsiana con respecto a las posibles interpretaciones del segundo de sus principios. Esta discusión es en realidad el argumento intuitivo a favor de la justicia como imparcialidad. Expondré con claridad este argumento, entonces. En la tercera (I. 2.3) describiré con mayor amplitud la versión escogida de este segundo principio. Finalmente, en la cuarta (I. 2.4), hablaré acerca del papel de la justicia procedimental pura en la teoría de justicia rawlsiana.

I. 2.1. La primera formulación de los principios

Antes de formular por primera vez sus célebres dos principios, Rawls describe con mayor claridad cuál el sujeto de la justicia en su teoría. Como vimos en el panorama general de su teoría de justicia, este sujeto es la estructura básica de la sociedad, es decir, la organización de las instituciones sociales más importantes. Cabría recordar, entonces, que los principios de justicia para instituciones no son los mismos que los principios de justicia para individuos. Pero nuestro autor explica aquí con mayor claridad cuál es ese ente que llama “institución”. Según él, una institución es un sistema público de reglas que define oficios y posiciones con sus respectivos deberes y derechos, poderes e inmunidades y cosas por el estilo. Como ejemplos de institución, tenemos a los juegos, a los rituales, a los juicios, a los parlamentos, al mercado y a los sistemas de propiedad. (*TJ*, pp. 47-48). Al decir que una institución es un sistema público de reglas lo que se quiere decir es que cada miembro (cada persona sujeta a esas reglas) sabe qué demandan las reglas, sabe que los demás miembros saben que él sabe, sabe que los demás miembros saben que él sabe lo anterior, y así

sucesivamente. (*TJ*, pp. 48-49).⁸

Es necesario, nos dice Rawls, distinguir entre una(s) regla(s) particular(es), una(s) institución(es) y la estructura básica de la sociedad completa. La necesidad de esta distinción se vuelve patente cuando tomamos en cuenta que una(s) regla(s) puede(n) ser injusta(s) sin que al mismo tiempo la institución conformada por dicha(s) regla(s) sea injusta. De igual manera, es imaginable que una(s) institución(es) sea(n) injusta(s) sin que la estructura básica conformada por ella(s) sea injusta. Más aún, a la inversa, un sistema social puede ser injusto cuando actúa como una totalidad sin que una(s) de sus instituciones sea(n) injustas por separado. (*TJ*, p. 50). Por otra parte, hay que señalar que existen ciertas instituciones de las que no parece posible predicar justicia o injusticia, como muchos tipos de ritos (exceptuando algunos como el de sacrificar a un prisionero de guerra). Rawls aclara que su teoría sólo trata con las instituciones más importantes de la sociedad. (*TJ*, p. 50).

Aclarado mejor qué son las instituciones, podemos pasar a la primera formulación de los principios de justicia que, según Rawls, deben regir a las más importantes instituciones sociales. Estos principios son dos. Paulatinamente se irán refinando pero su primera formulación es la siguiente:

- (1) Cada persona tendrá el esquema más grande de libertades posible compatible con un esquema semejante para las demás.
- (2) Las desigualdades económicas y sociales estarán conformadas de tal manera que (a) sean ventajosas para todas y (b) estén ligadas (*attached*) a posiciones y oficios igualmente abiertos para todas. (*TJ*, pp. 52-53).

Aunque la primera formulación del primer principio no es totalmente clara,⁹ es importante notar que las libertades garantizadas por este principio se especifican por medio de una lista. Como Rawls dice en *La justicia como equidad* “pone de relieve que no se asigna a primacía alguna a la libertad como tal, como si el ejercicio de algo llamado «libertad» tuviera un valor preeminente y fuera el objetivo capital, si no el único, de la

⁸ Podemos señalar que Rawls no le da su debida importancia a la lógica aquí, por lo siguiente. La frase “y así sucesivamente” (*an so on*) produce un regreso al infinito en la publicidad de las reglas de una institución. El problema es que entidades finitas, como las personas, no pueden llevar a cabo acciones que se alargan al infinito. Luego, así definida una institución, realmente no existe.

⁹ Esta formulación de *TJ* puede sugerir una visión utilitarista según la cual hay que maximizar la libertad “en general” y no defender una lista de “libertades básicas”.

justicia política y social.”¹⁰ Ahora bien, la lista de libertades básicas que Rawls ofrece es *TJ* es la siguiente: la libertad política (el derecho al voto y a ser candidato a un cargo público) y la libertad de palabra y asamblea, la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad personal, que incluye la libertad de no sufrir opresión psicológica o asalto físico y desmembramiento, el derecho a la propiedad personal y la libertad de no ser arrestado o controlado arbitrariamente (según marquen las leyes). (*TJ*, p. 53).¹¹

Rawls coloca estos dos principios en orden serial, es decir, el primero tiene prioridad sobre el segundo. Este ordenamiento significa que no es posible sacrificar las libertades básicas a cambio de mejoras económicas o sociales. Una libertad básica solo puede limitarse a causa de otra libertad básica y no a causa de mejoras económicas y sociales.¹² Esto implica que no existe alguna libertad básica que sea absoluta pero cuando se ajusten para formar un solo esquema ese esquema debe ser el mismo para todas las personas. Rawls dice que es imposible elaborar la lista de libertades básicas sin tomar en cuenta las circunstancias particulares de cada sociedad. Sostiene además que aquellas libertades que no aparezcan en dicha lista no son básicas y, por lo tanto, no son protegidas por el primer principio. (*TJ*, pp. 53-54).

Ahora bien, según Rawls estos dos principios de justicia son un caso especial de la siguiente concepción general de justicia: todo valor social se distribuirá igualitariamente a menos que su distribución desigualitaria beneficie a todos. Pero para que quede claro que las libertades básicas tienen prioridad sobre los beneficios económicos, en la mayor parte de la obra dejará de lado esta “concepción general de justicia” y hablará del primero y del segundo principio en orden serial. (*TJ*, pp. 54-55).

Rawls señala las consecuencias que surgen del hecho de que estos dos principios se apliquen a instituciones. La primera radica en que las libertades que defiende el primer principio son aquellas que son definidas por las reglas públicas de la estructura básica. Otra consecuencia es que el segundo principio no estipula distribuciones para personas particulares sino para los “individuos representativos” de cada posición social. Así, ninguno

¹⁰ *JE*, p. 75.

¹¹ Para la manera en que puede conformarse esta lista véase también *JE*, pp. 75-76.

¹² H. L. A. Hart señala que, cuando una libertad básica entra en conflicto con otra, no se puede apelar al único valor de la libertad para resolver el conflicto. Pero Rawls escribe como si la mera noción de libertad bastará para solucionar los conflictos entre libertades básicas. Cf. H. L. A. Hart: “Rawls on Liberty and its Priority” en Daniels, Norman (ed): *Reading Rawls*, Stanford, Stanford University Press, 1975, pp. 239-241.

de los principios determina distribuciones para personas con nombre propio. Estos principios operan en la estructura básica de la sociedad. (TJ, pp. 55-56).

Ahora bien, el principio 2 expresa que para cada individuo representativo (de una posición social) debe resultar razonable elegir cierta situación de desigualdad en lugar de la situación de igualdad. Este es el significado de la frase “las desigualdades económicas y sociales deben beneficiar (ser ventajosas) a todas las personas”. Sin embargo, Rawls reconoce que existen varias maneras de interpretar el hecho de que cierta situación de desigualdad beneficie a todas las personas. Por lo tanto, este filósofo discute con amplitud el significado correcto de este segundo principio. Esta discusión nos muestra nada más y nada menos que el argumento intuitivo a favor de la justicia como imparcialidad.

I. 2.2. Interpretaciones del segundo principio: el argumento intuitivo a favor de la justicia como imparcialidad

El segundo principio de justicia rawlsiano expresa lo siguiente:

(2) Las desigualdades económicas y sociales estarán conformadas de tal manera que (a) resulten ventajosas para todas y (b) existan en una sociedad que mantenga cargos y posiciones que estén abiertos para todas.

Rawls dice que decir que “los cargos y posiciones deben estar abiertos para todas” puede significar dos cosas: (b,i) que están igualmente abiertos para todas aquellas que tengan los mismos talentos, o (b,ii) que están abiertos para todas aquellas que tengan los mismos talentos pero en el marco de una sociedad que garantice que todas estas personas talentosas tengan las mismas oportunidades reales de obtenerlos. A la interpretación (b,i) Rawls la llama “igualdad de carreras abiertas a los talentos”. A la (b,ii) la llama “igualdad equitativa (*fair*) de oportunidades”. Por otra parte, este filósofo señala que la frase “las desigualdades deben resultar ventajosas para todas” puede significar también dos cosas distintas: (a,i) que debe satisfacerse el “principio de eficiencia” o (a,ii) que debe satisfacerse el “principio de diferencia”. De las posibles combinaciones de significados de estas frases resulta, entonces, que el principio 2 puede expresar cuatro cosas distintas.

Según Rawls, asumiendo que el principio 1 está satisfecho y que la economía imperante es una economía de libre mercado (con o sin propiedad privada de los medios de

producción), sus principios de justicia pueden determinar uno de los siguientes cuatro órdenes sociales, en los que cada uno se corresponde con cada una de las cuatro interpretaciones del segundo principio. Tomando como significados de las frases multívocas mencionadas a (a,i) y (b,i) el principio 2 determina un “sistema de libertad natural”. Si los significados que tomamos son a,i y b,ii determina una “igualdad liberal”. Si tales frases significan (a,ii) y (b,i) entonces determina una “aristocracia natural”. Por último, si tomamos como significados a (a,ii) y (b,ii) entonces este principio determina una “igualdad democrática”.¹³ (*TJ*, p. 57).

De entre estos cuatro posibles ordenes sociales, Rawls escogerá al de la “igualdad democrática” como el más aceptable. En otras palabras, este filósofo escogerá a la interpretación del principio 2 que toma como significados de las frases multívocas mencionadas a (b,ii) y (a,ii) como la interpretación correcta del mismo. Las razones por las que él escoge a esta interpretación conforman el argumento intuitivo a favor de la justicia como imparcialidad. Para conocer las razones de esta elección, hablemos primero de las otras tres posibles interpretaciones.

Como puede notarse, aún no sabemos qué es eso del “principio de eficiencia” y del “principio de diferencia”. Para comprender la crítica que Rawls hace del sistema de libertad natural y de la igualdad liberal, veamos primero en qué consiste el principio de eficiencia.

Rawls dice que el principio de eficiencia también es conocido como la “optimalidad de Pareto”. Lo que este principio afirma es lo siguiente: una configuración económica X es eficiente si y solo si no es posible cambiar X de tal manera que (•)se mejore la situación una persona W y (••)no se empeore la situación de una persona distinta a W. Al contrario, una configuración X' es ineficiente si se puede cambiar X' de tal manera que (•)se mejore la situación de una persona W' y (••)no se empeore la situación de una persona distinta a W'. (*TJ*, p. 58).

Aún antes de evaluar las interpretaciones del principio 2 a las que da lugar este principio de eficiencia, Rawls señala que éste posee el siguiente defecto. Es posible que

¹³ Norman Daniels señala que esto no significa que la “igualdad democrática” esté determinada únicamente por la respectiva interpretación del segundo principio. Según este filósofo, este orden social sí está determinado por esa interpretación del segundo principio pero en conjunción con el primer principio y con el orden serial entre ambos. Cf. Daniels, Norman: “Rawls’s Complex Egalitarianism” en Freeman, Samuel (ed): *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, 2002, pp. 245-246.

para una misma sociedad existan al mismo tiempo múltiples configuraciones económicas eficientes. Pero el principio de eficiencia no nos dice por sí mismo cuál de ellas debe escogerse.¹⁴ Parece que para seleccionar la adecuada es necesario, por tanto, otro principio, digamos, de justicia. (*TJ*, p. 59).

La aplicación del principio de eficiencia para el caso concreto de la estructura básica es la siguiente. Este principio puede aplicarse a esta estructura por referencia a las personas representativas de cada posición social. Así, diremos que la estructura básica de la sociedad es eficiente si y solo si no es posible cambiar las reglas (que conforman a las instituciones que a su vez conforman a la estructura básica) de tal manera que (*)se beneficie a una persona representativa Z y (**)no se empeore a una persona representativa distinta a Z. Pero el problema radica en que, definida así la eficiencia de la estructura básica, de hecho existen múltiples arreglos eficientes de ella. El problema es encontrar uno de estos arreglos que también sea justo. (*TJ*, p. 61).

Es natural probar la idea de que, en virtud de que todos estos arreglos son eficientes, no hay que preocuparnos por la distribución que acaezca. En otras palabras, parece natural pensar que, si todos estos arreglos son eficientes, entonces todos son igualmente justos y, por tanto, no hay que preocuparse por la distribución que resulte. Pero Rawls refuta vigorosamente esta idea, con el siguiente razonamiento. Si se piensa un poco, en ciertas circunstancias la servidumbre, por ejemplo, podría ser eficiente: si no fuera posible alterarla sin afectar a los patrones. Pero, naturalmente, no diremos que la servidumbre es justa. Luego, debemos concluir que el principio de eficiencia no sirve por sí mismo como un principio de justicia. (*TJ*, pp. 61-62).

Regresando a los órdenes sociales a que dan lugar las cuatro posibles interpretaciones del principio 2, veamos el primero, el “sistema de libertad natural”. El principio que regula las desigualdades en este sistema es el siguiente:

(2-sln) Las desigualdades económicas y sociales serán arregladas de tal manera que (a) no se puedan alterar de tal manera que •se mejore a alguna W y ••no se empeore a alguna distinta a W y (b) los cargos y las posiciones están abiertas para todas las que tengan los talentos necesarios para obtenerlos.

Así, esta primera interpretación del principio 2 dice que la estructura básica que

¹⁴ Rawls explica estas afirmaciones con gráficas matemáticas en *TJ*, pp. 59-60.

(a)satisfaga el principio de eficiencia y (b)mantenga posiciones abiertas para todas las personas que tengan las capacidades necesarias para obtenerlas, producirá a una distribución justa. (*TJ*, p. 57).

Ahora bien, hemos dicho que un problema del principio de eficiencia consiste en que pueden existir múltiples configuraciones eficientes sin que dicho principio nos especifique cuál de ellas es la correcta. Si el sistema de libertad natural procede de una interpretación del principio 2 que implica a este principio de eficiencia, la pregunta natural que surge, entonces, es la siguiente. ¿Cómo se selecciona en este sistema una de las múltiples configuraciones eficientes que pueden existir? Rawls contesta esta pregunta en los siguientes términos.

En el sistema de libertad natural se selecciona una de las múltiples configuraciones eficientes de acuerdo con la distribución inicial de bienes (*assets*). Por “bienes” entendemos aquí aquellas cosas que nos ayudan a conseguir beneficios ulteriores. Pero expliquemos cómo se efectúa esta selección con más claridad. Cada configuración eficiente que acaece después de que pasa cierto tiempo está determinada por la distribución inicial de bienes, que son el ingreso y la riqueza y los talentos y habilidades naturales. En el sistema de libertad natural cierta configuración se acepta como justa, y no meramente como eficiente, si ella es el resultado de una distribución inicial de bienes que se haya aceptado primero. Y a su vez, esta distribución inicial de benefactores está regulada por la “igualdad de carreras abiertas a los talentos”. En otras palabras, cuando exista una igualdad formal en la que todas las personas con los mismos talentos tengan el mismo derecho legal a aspirar a los cargos altos, entonces podemos aceptar la distribución inicial de benefactores. (*TJ*, p. 61).

Como he dicho, Rawls rechaza a la interpretación de su principio 2 que da lugar a un sistema de libertad natural. ¿Por qué? Una de sus razones señala el punto de partida del argumento intuitivo a favor de la justicia como imparcialidad. Para el autor de *TJ*, intuitivamente la injusticia más obvia del sistema de libertad natural radica en que éste permite que la distribución (la configuración eficiente de la economía seleccionada) esté influida por factores que son “arbitrarios desde un punto de vista moral”. Estos factores son tanto las dotes naturales (talentos y habilidades naturales) como las posiciones sociales (económicas y culturales) determinadas por la distribución inicial de bienes. Para agilizar la exposición, en adelante llamaré a estos factores simplemente “dotes naturales” y

“contingencias sociales” o “circunstancias sociales”. Rawls cree que las dotes naturales y las circunstancias sociales son cosas que no merecemos y, por tanto, son “arbitrarias desde un punto de vista moral”. Pero para él esto implica que no deben influir en la obtención de ventajas económicas y sociales, o mejor dicho, que debe compensarse su influencia. Luego, hay que rechazar la interpretación del principio 2 que da lugar a un sistema de libertad natural. (*TJ*, pp. 61-62). Dejemos de lado el problema de las dotes naturales, del que más adelante hablaremos, y digamos que Rawls rechaza a esta interpretación de su principio 2 porque ésta permite la influencia de las contingencias sociales en la distribución.

Ahora bien, la tercera interpretación del principio 2 da lugar a un orden denominado “aristocracia natural”. El principio que regula las desigualdades en este orden es el siguiente:

(2-an) Las desigualdades económicas y sociales deben arreglarse de tal manera que (a) las ventajas de las más favorecidas estén limitadas por el bien de las menos favorecidas (principio de diferencia) y (b) los cargos y las posiciones estén abiertas para todas las que tengan los talentos necesarios para obtenerlos.

Rawls no comenta mucho acerca de esta interpretación que da lugar a una aristocracia natural. Se limita a rechazarla por una de las razones por las que rechaza a la interpretación que da lugar a un sistema de libertad natural, a saber, porque permite que las contingencias sociales influyan en la obtención de ventajas económicas y sociales. (*TJ*, pp. 64-65). Por otra parte, hay que señalar que la condición (a) del principio que subyace a esta aristocracia natural es una formulación informal de lo que este filósofo denomina “principio de diferencia”.

Esta razón con la que Rawls rechaza a las primera y tercera interpretaciones de su principio 2 muestra el punto de partida del argumento intuitivo que él ofrece a favor de su concepción de justicia. Siguiendo a Will Kymlicka, podemos decir que este punto de partida es el “ideal prevaleciente de la justicia distributiva”, es decir, la opinión más aceptada con respecto a la justicia distributiva. Este ideal consiste en la “igualdad de oportunidades” para todas las personas.¹⁵ Rawls rechaza a estas interpretaciones de su principio 2 porque éstas no defienden una igualdad de oportunidades para todas las personas. ¿Por qué no defiende este ideal? Porque permiten la influencia de las

¹⁵ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 57.

contingencias sociales (las posiciones en las que se nace y/o crece) en la distribución. ¿Por qué permiten esta arbitraria influencia? Porque estipulan una mera igualdad formal de oportunidades, una “igualdad de carreras abiertas a los talentos”.

Para entender por qué la “igualdad de carreras abiertas a los talentos” permite la arbitraria influencia de las contingencias sociales en la distribución es necesario explicar la diferencia entre este tipo de igualdad y la “igualdad equitativa de oportunidades”. A mi parecer, esta diferencia consiste en lo siguiente. Para obtener ciertas posiciones altas se necesitan ciertos talentos. Pero se necesita además haber tenido cierta educación, cultura y riqueza. En otras palabras, se necesita además haber crecido en la posición social adecuada para desarrollar y para hacer valer los talentos. Al estipular que exista una “igualdad de carreras abiertas a los talentos” pedimos que todas las personas que posean los mismos talentos tengan el mismo derecho legal de obtener los puestos altos, pero no pedimos un esfuerzo ulterior para garantizar que estas personas tengan las mismas oportunidades reales de conseguir esos cargos, sin importar la posición social en la que hayan crecido. Con esta estipulación, la igualdad de oportunidades para obtener cargos altos no va más allá de una igualdad formal, meramente legal. En la realidad esto significa, por ejemplo, que una mujer indígena y pobre no podrá llegar ser presidenta del país, sin importar cuanta inteligencia, perseverancia y voluntad posea. Ahora bien, al estipular una “igualdad equitativa de oportunidades”, pedimos que todas las personas que tengan los mismos talentos tengan la misma oportunidad de obtener las posiciones altas y además pedimos que se garantice que todas ellas tengan las mismas oportunidades reales de obtenerlas, sin importar las condiciones sociales en las que hayan crecido. Con esta estipulación, la igualdad de oportunidades va más allá de la igualdad formal, pues se pide la existencia de mecanismos que garanticen que cualquier persona talentosa, sin importar su circunstancia social, pueda llegar a la parte alta de la escala social.¹⁶ Con esta estipulación la mujer indígena y pobre pero inteligente y perseverante sí tendría una oportunidad real de convertirse en presidenta del país.

¹⁶ Conviene decir que Rawls no especifica con claridad cuáles son los mecanismos concretos que hacen posible que exista esta igualdad equitativa de oportunidades. Él simplemente dice que “los elementos de este marco son suficientemente familiares”, que debe evitarse la excesiva acumulación de capital y que debe garantizarse el igual acceso de todas a una buena educación. (*TJ*, p. 63). Nosotros podemos añadir que esa buena educación debe llegar hasta el nivel superior, que debe haber un eficiente sistema de salud pública que cubra enfermedades graves y que debe haber una fuerte divulgación cultural en todas las clases sociales.

Así pues, el argumento intuitivo rawlsiano parte de la defensa de la igualdad de oportunidades. Conviene explicar desde ahora la estructura general de este argumento. Rawls parte de este ideal prevaleciente pero dice que no se han deducido todas las consecuencias de este ideal y que eso debe hacerse. Llamemos “ideal prevaleciente correctamente interpretado” a la formulación de este ideal en la que, según Rawls, sí se han deducido todas sus consecuencias. Lo que el autor de *TJ* sostiene es que la interpretación adecuada de su segundo principio de justicia, la interpretación que da lugar a una “igualdad democrática”, es la que mejor coincide con el ideal prevaleciente correctamente interpretado. Concluye entonces que la justicia como imparcialidad, con su segundo principio interpretado de tal manera que da lugar a una igualdad democrática, es la concepción de justicia adecuada.

Más adelante, al examinar la segunda interpretación del principio 2, la que da lugar a una “igualdad liberal”, veremos las razones por las que Rawls cree que el ideal prevaleciente no ha sido llevado hasta sus últimas consecuencias y en qué consiste el ideal prevaleciente correctamente interpretado. Para comprender bien estas cosas, es importante hablar primero del ideal prevaleciente original.

La tesis central del ideal prevaleciente de justicia distributiva es que la igualdad de oportunidades justifica la distribución económica. ¿Qué significa esto? En líneas generales, lo siguiente. Una distribución δ de ingresos, posiciones, prestigio, etc., sin importar los rasgos específicos de δ , es justa si y solo si es el resultado de una situación en la que todas las personas implicadas en δ tienen las mismas oportunidades.¹⁷

Conviene ilustrar esto con un ejemplo. Supongamos que existen tres mujeres X, Y y Z que son parte de la misma cooperación social. Pasado cierto tiempo X crea una muy importante asociación de protección al ambiente, Y se convierte en una enfermera competente y Z se dedica exclusivamente a cuidar a sus hijos y depende de su marido. El ideal prevaleciente de justicia dirá que esta situación final es justa si y solo si tanto X como Y como Z tuvieron igualdad de oportunidades de desarrollarse. Esto significa, en concreto, que además de no haber sufrido discriminación legal alguna (de género, raza, color, religión, et.), estas mujeres tuvieron el mismo acceso a la educación, a la salud, a un nivel adecuado de cultura y a familias que las apoyaron.

¹⁷ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 57.

¿Cuál es el atractivo de este ideal prevaleciente? Kymlicka sugiere que su atractivo radica en que distingue entre las “decisiones” y las “circunstancias” de las personas. El ideal prevaleciente de la igualdad de oportunidades parece justo en gran medida porque garantiza que el destino de las personas está determinado por sus decisiones y no por sus circunstancias. Al haber igualdad de oportunidades, el destino de las personas está en sus propias manos y no en las circunstancias que las rodean.¹⁸

Kymlicka señala que hay diversas opiniones con respecto a la manera de asegurar una igualdad de oportunidades para todas las personas. Algunas creen que basta con la no discriminación legal. Este es el rasgo de la igualdad de oportunidades que Rawls denomina “igualdad como carreras abiertas a los talentos” (*TJ*, pp. 57, 61-62). Otras sostienen que se necesitan programas de acción afirmativa. Este es un rasgo de la igualdad de oportunidades que Rawls llama “igualdad equitativa de oportunidades” (*TJ*, pp. 57, 63). Kymlicka expresa luego que “en ambos casos” la idea central es la misma: las desigualdades entre las personas son justas si y solo si son el resultado de las decisiones de tales personas y son injustas si son el resultado de las contingencias sociales.¹⁹ Pero nosotros podemos decir que en esta última afirmación este generalmente acertado intérprete está equivocado. Si la idea central del ideal prevaleciente es su distinción entre “circunstancias” y “decisiones”, entonces las únicas que realmente lo defienden son las que piden una “igualdad equitativa de oportunidades”, las que piden una mera “igualdad de carreras abiertas a los talentos” no lo defienden. Esto es así porque, como hemos visto, la igualdad de oportunidades meramente formal sí permite la influencia de las contingencias sociales en la distribución, lo que choca precisamente con esta idea central. Así, la única interpretación aceptable del ideal prevaleciente de justicia es la que defiende una igualdad equitativa de oportunidades.

Regresando a las interpretaciones del segundo principio rawlsiano, veamos la segunda, la que subyace a un orden de “igualdad liberal”. El principio que regula las desigualdades en este orden es el siguiente:

- (2-ii) Las desigualdades económicas y sociales serán ordenadas de tal manera que
- (a) no se puedan alterar de tal manera que •se mejore a alguna W y ••no se empeore a alguna distinta a W y
 - (b) los cargos y las posiciones estén abiertas para todas las

¹⁸ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 58.

¹⁹ Kymlicka: *Ibid.*

personas que tengan los talentos necesarios para obtenerlos en un sistema en el que todas ellas (las talentosas) tengan las mismas oportunidades reales de obtenerlos.

Hay que señalar, para empezar, que este principio enarbola de nuevo al principio de eficiencia. Rawls no explica cómo se elige en este orden social una sola configuración de entre las múltiples configuraciones eficientes posibles. Nosotros debemos suponer que, igual que sucedía en el sistema de libertad natural, la configuración eficiente privilegiada es aquella que es el resultado de una distribución inicial de bienes previamente aceptada. Y parece ser que en la igualdad liberal se acepta aquella distribución inicial que esté regulada por la “igualdad equitativa de oportunidades”.

Ahora bien, Rawls rechaza a esta segunda interpretación de su principio 2. La razón de este rechazo muestra la separación rawlsiana del ideal prevaleciente de justicia original. Este filósofo señala, para empezar, que en el orden de igualdad liberal se intenta corregir un defecto del sistema de libertad natural (que es el defecto del orden de aristocracia natural): permitir que las contingencias sociales intervengan en la distribución. Este intento se realiza cuando se añade a la condición (b) del principio 2 subyacente la estipulación de una igualdad equitativa de oportunidades. Como hemos visto, esta estipulación de una igualdad equitativa de oportunidades significa que las personas que tengan los mismos talentos tendrán las mismas oportunidades reales de obtener las posiciones ventajosas, sin importar la posición social de la que provengan. La estipulación de la igualdad de carreras abiertas a los talentos significaba simplemente que todas las personas que tuvieran las mismas capacidades (o talentos) tenían el mismo derecho legal a aspirar a esas posiciones ventajosas. (*TJ*, p. 63).

El orden de igualdad social parece entonces más justo que la fría libertad natural. Pero Rawls también rechaza la interpretación del principio 2 que subyace al primero, por la siguiente razón. Según él, aunque esta interpretación parece mejor que la otra, en virtud de que intenta evitar la influencia de las contingencias sociales en la obtención de ventajas económicas y sociales, aún permite que en ésta influyan las dotes naturales (o mejor dicho, aún permite que influyan sin compensación alguna), esto es, los talentos y habilidades naturales. Para este filósofo ambos tipos de factores, las circunstancias sociales y las dotes naturales, son igualmente inmerecidos y, por lo tanto, un orden que permita que las segundas influyan en la distribución (o mejor dicho, que influyan sin compensación

alguna), como lo hace el orden de igualdad liberal, es también defectuoso y no puede aceptarse.

Es necesario explicar este razonamiento rawlsiano un poco más. Parece muy plausible decir que las circunstancias sociales en las que una persona nace son inmerecidas, son arbitrarias desde un punto de vista moral. Esto es lo que rescata el ideal prevaleciente justicia distributiva. Pero Rawls afirma que lo mismo puede decirse de las dotes naturales. Para este filósofo es difícil creer que la inteligencia (o la estatura o el color o el sexo) con las que una persona X nace son cualidades que X merece. Estas cualidades le parecen tan arbitrarias como la familia o la clase social en las que nació. Cree igualmente inmerecido nacer como árabe varón miembro de la familia real que nacer como varón con coeficiente de genio. Para el autor de *TJ* es igualmente injusto, entonces, tanto permitir que influyan los talentos naturales (o mejor dicho, permitir que influyan sin compensación alguna) en la distribución como permitir que lo hagan las circunstancias sociales. Cuando una persona W rica obtiene más cosas en la vida que otra persona Z pobre, siendo W y Z igualmente talentosos, simplemente porque W nació en mejor posición que Z, nos parece intuitivamente injusto. Lo que Rawls sostiene es que una situación en la que W es una persona inteligente, Z es una persona limitada, Z y W nacieron en una posición social semejante y W obtiene más cosas que Z en virtud de su inteligencia (y, mejor dicho, Z no obtiene compensación alguna por esto), debe parecerse igualmente injusta. Por este razonamiento este filósofo concluye que la interpretación de su principio 2 que subyace a una igualdad liberal es inaceptable. (*TJ*, pp. 63-64).

Quiero explicar esto en términos del “ideal prevaleciente” y del “ideal prevaleciente correctamente interpretado”. Rawls reconoce el atractivo del ideal prevaleciente pero considera que no se han deducido todas sus consecuencias y pide que se deduzcan, propone algo como un ideal prevaleciente correctamente interpretado. ¿Qué quiero decir con esto? Lo siguiente. Rawls considera que la distinción entre las decisiones y las circunstancias de las personas es correcta. En otras palabras, apoya la tesis que dice que la distribución debe estar determinada por las decisiones y no por las circunstancias de las personas. Reconoce entonces que el ideal prevaleciente se vuelve atractivo al pedir que las contingencias sociales no influyan en la distribución. Pero el autor de *TJ* considera que la noción de “contingencias” de este ideal prevaleciente es demasiado estrecha. En otras

palabras, considera que existe otro factor moralmente arbitrario que aún con igualdad de oportunidades influye arbitrariamente en la distribución (o mejor dicho, influya sin compensación alguna). Este factor es el de los talentos y las habilidades naturales de las personas. Así, la crítica que este filósofo le dirige al ideal prevaleciente de justicia dice que éste evita la influencia de las circunstancias sociales en la distribución pero no evita la de los talentos naturales.²⁰ Para Rawls el ideal prevaleciente es defectuoso (*unstable*). Ronald Dworkin ha dicho que más que defectuoso es fraudulento.²¹ El autor de *TJ* propone entonces algo como un ideal prevaleciente correctamente interpretado. Éste es el que tanto impide la influencia de las contingencias sociales como impide la influencia de las dotes naturales (o mejor dicho, pide una compensación por la influencia de estas últimas).

Rawls cree que la correcta interpretación de su segundo principio, la que da lugar a una “igualdad democrática”, es la que coincide mejor con el ideal prevaleciente correctamente interpretado. Esto es así por lo siguiente.

La manera en la que hemos de tratar con las dotes naturales es un problema espinoso. Por una parte parece imposible y hasta indeseable eliminar su influencia. Pero, por otra parte, no podemos permitir que influyan en la distribución, porque son moralmente arbitrarias. Lo que Rawls hace es encarar este problema con el “principio de diferencia”.

Conviene explicar esto un poco más. Si las diferencias en los talentos naturales son un factor moralmente arbitrario cuya influencia en la distribución parece injusta ¿qué debemos hacer con ellas? Algunas han creído que nadie puede favorecerse ni un poco de ellas. Pero Rawls no acepta esta posibilidad. Plausiblemente, él parece suponer que es imposible eliminar estas diferencias en habilidades y talentos naturales. Más aún, como buen liberal, parece suponer que intentar hacer algo semejante conduciría a una sociedad inactiva o mucho más injusta.²² Pero el “principio de diferencia” resuelve la situación. Rawls sostiene que, en lugar de eliminarse, las diferencias en los talentos naturales deben ordenarse de tal manera que beneficien a las personas menos favorecidas. Como más adelante quedará más claro (en I. 2.3) esto es lo que expresa el principio de diferencia. La tesis rawlsiana es la siguiente. No existe una persona que merezca poseer los talentos que

²⁰ Kymlicka: *Op. Cit.*, pp. 58-59.

²¹ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 59. Dworkin, Ronald: *A Matter of Principle*, London, Harvard University Press, 1985, p. 207.

²² Este es el argumento de la famosa novela *Brave New World*, de Aldus Huxley, en la que se imponía la igualdad a través de una perversa dictadura.

posee, pero no es injusto (*unfair*) permitir que se favorezca de ellos si se favorece así a las personas menos favorecidas.²³ Esto es lo que expresa la interpretación del principio 2 que este filósofo finalmente escoge, la interpretación que da lugar a una “igualdad democrática”.

En esta interpretación escogida de su segundo principio, Rawls coloca al inciso a la igualdad equitativa de oportunidades con prioridad sobre el principio de diferencia. (*TJ*, p. 72). Esto muestra que él no considera apropiado en algún momento evitar totalmente la influencia de las dotes naturales. La ordenación prioritaria de la igualdad equitativa de oportunidades sobre el principio de diferencia significa que la primera, sean cuales sean los talentos de las personas, debe existir primero si es que vamos a hablar de una regulación de desigualdades, con la que se corregirá la arbitraria influencia de las dotes naturales.

Concluyo con esto la exposición del argumento intuitivo a favor de la concepción de justicia distributiva. Si tuviera que presentarlo de manera deductiva, lo presentaría así:

- (i) Los factores moralmente arbitrarios no deben influir en la distribución (en la obtención de ventajas económicas y sociales).
- (ii) Las circunstancias sociales son un factor moralmente arbitrario
- (iii) Los talentos y habilidades naturales también son un factor moralmente arbitrario.

Por lo tanto

- (iv) ni las circunstancias sociales ni los talentos y habilidades naturales deben influir en la distribución..

Ahora bien,

- (v) los talentos y habilidades naturales no pueden eliminarse.
- (vi) Si los talentos y habilidades naturales no pueden eliminarse pero tampoco deben influir en la distribución, entonces ésta debe conformarse de tal manera que (a) sea para el mayor beneficio esperado de las personas menos favorecidas y (b) esté ligada a cargos y puestos abiertos para todas las personas en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades, teniendo (b) prioridad sobre (a).

Por lo tanto

²³ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 59.

- (vii) la distribución debe conformarse de tal manera que (a) sea para el mayor beneficio esperado de las personas menos favorecidas y (b) esté ligada a cargos y puestos abiertos para todas las personas en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades, teniendo (b) prioridad sobre (a).

Es importante comentar lo siguiente antes de finalizar la exposición del argumento intuitivo. Como vimos en las páginas anteriores, este argumento parece ser más un argumento a favor del principio 2 de justicia que del principio 1. Esto es así porque está diseñado para defender cierta concepción de las desigualdades económicas y sociales, más que para defender la igualdad de las libertades. Pero esto, naturalmente, no significa que Rawls le de más importancia a los principios de igualdad equitativa de oportunidades y de diferencia que al principio de la igualdad de libertades. Al contrario, significa que él da por supuesta la prioridad de esta igualdad de libertades, primero, y solo después se preocupa por regular las desigualdades económicas y sociales. No es erróneo entonces llamarlo un “liberal igualitario”.

Así pues, la interpretación del principio 2 que Rawls finalmente escoge es la que subyace a un sistema denominado “igualdad democrática”. Rawls la explica con detalle. Veamos esta explicación.

I. 2.3. La interpretación adecuada del segundo principio

La interpretación del principio 2 que subyace al orden social de la igualdad democrática expresa lo siguiente:

(2-id) Las desigualdades económicas y sociales estarán conformadas de tal manera que (a) las ventajas de las más favorecidas estén limitadas por el bien de las menos favorecidas (principio de diferencia) y (b) los cargos y las posiciones estén abiertos para todas las personas que tengan los talentos necesarios para obtenerlos en un sistema en el que todas ellas tengan las mismas oportunidades reales de obtenerlas.

De la igualdad equitativa de oportunidades ya hemos hablado con cierta amplitud. Informalmente, el principio de diferencia sostiene que las mayores expectativas de las más favorecidas son justas si y solo si son parte de un esquema que mejora las expectativas de

las personas menos favorecidas. (*TJ*, p. 65).²⁴ Es importante explicar este principio con mayor detalle.

Pensemos en la siguiente pregunta: ¿qué es lo que puede justificar la diferencia inicial de expectativas de vida que existe, por ejemplo, entre una persona X que nace en la clase de los empresarios y una persona Y que nace en la clase de los obreros no calificados? Nosotros podemos reformular la pregunta más dramáticamente, agregando al asunto que X es un bebé varón, blanco, inteligente y con un padre y una madre capaces y que Y es una bebé mujer, negra, limitada y solo con una madre que no puede atenderla demasiado. Rawls parece contestar a esta inquietante pregunta apelando a la igualdad equitativa de oportunidades y al principio de diferencia. Como ya hemos hablado de la primera, dejémosla de lado (presupongámosla) y centrémonos en el segundo. Desde el punto de vista de este principio, nos dice Rawls, esta desigualdad está justificada si y solo si ella produce ventajas para la persona menos favorecida. Esto significa que esta desigualdad es permisible si y solo si al aminorar dicha desigualdad las expectativas de la persona menos favorecida resultarían aún peores. En el caso de nuestro ejemplo, el principio de diferencia sostiene que la desigualdad entre el bebé blanco, rico, inteligente, etc. y la bebé negra, pobre, limitada, etc. está justificada si y solo si ella produce las mayores ventajas posibles para la segunda. Supongamos que con una diferencia δ la mujer podría estudiar la educación básica y obtener un empleo de obrera calificada, mientras que el varón llegaría a ser el ministro de educación (o un pensador tan famoso como el propio Rawls). Supongamos también que con otra diferencia γ la mujer no podrá estudiar nada y tendría que limitarse a las arduas e invaloradas tareas domésticas durante toda su vida, mientras que el varón solo sería el gerente de una fábrica pequeña. El principio de diferencia sostiene que debe escogerse la configuración económica que produzca la diferencia δ . La idea central de este principio es que las desigualdades, sean lo grandes o pequeñas que sean, están justificadas si y solo si ellas maximizan las expectativas de las personas menos favorecidas. (*TJ*, pp. 68).²⁵

Rawls distingue dos posibles casos en la aplicación del principio de diferencia. Uno, que produce un esquema “perfectamente justo”, es aquel en el que de hecho las

²⁴ Utilizando gráficas, Rawls explica el principio de diferencia y lo compara con una visión más igualitaria y con la visión utilitarista en las pp. 66-67.

²⁵ Véase también *JE*, pp. 94-106.

expectativas de las menos favorecidas llegan al máximo, es decir, aquel en el que al elevar o disminuir las expectativas de las más favorecidos no se elevan las expectativas de las menos favorecidas. Otro, que lleva a un esquema “justo en las circunstancias”, es aquel en el que al elevar o disminuir las expectativas de los más favorecidos sí se afectan (para bien o mal) las expectativas de las menos favorecidas. De acuerdo con el principio de diferencia, un esquema es injusto cuando es posible disminuir las expectativas de las más favorecidas para aumentar las expectativas de las menos favorecidas. (*TJ*, p. 68).²⁶

Por otra parte, el principio de diferencia puede ser compatible con el principio de eficiencia, aunque no siempre. Rawls expresa que, si el primero se satisface a cabalidad, es decir, si las desigualdades económicas y sociales en realidad mejoran las expectativas de las menos favorecidas, entonces no es posible mejorar las expectativas de las más favorecidas sin empeorar las expectativas de los menos favorecidos, es decir, hay una (de entre muchas) configuración eficiente. (*TJ*, p. 69).

Rawls afronta también cierta complicación del principio de diferencia, que es la siguiente. Al decir que con la aceptación de este principio las expectativas de todas se mejoran ¿acaso se quiere decir que se mejoran con respecto a la posición original, desde la que se efectúa la elección de principios de justicia? Rawls reconoce que este no puede ser el caso. Según él, más bien se quiere decir que las expectativas de todos se mejoran en el sentido de que las desigualdades están “conectadas en cadena” (*chain-connected*). Esto significa que si las desigualdades benefician a las menos favorecidas entonces también benefician a los que están “en medio de” las menos favorecidas y las más favorecidas. Para hacerlo más vivido, cuando las desigualdades están conectadas en cadena, si ellas benefician a las obreras maquiladoras no calificadas entonces también benefician a las maestras de escuela primaria.²⁷ Así, decir que el principio de diferencia mejora las expectativas de todas puede entenderse como diciendo que los beneficios de las desigualdades están conectados en cadena. (*TJ*, pp. 69-70).²⁸

²⁶ Philippe Van Parijs discute con mucha mayor amplitud las distintas versiones del principio de diferencia, que Rawls no parece haber advertido aquí. Van Parijs concluye que la versión adecuada de este principio en la teoría rawlsiana es la del principio “perfectamente justo”. Cf. Van Parijs, Philippe: “Difference Principles” en Freeman, Samuel (ed): *The Cambridge companion to Rawls*, pp. 201-211.

²⁷ Rawls explica con gráficas la “conexión en cadena” en *TJ*, pp. 70-71.

²⁸ Rawls dice que no examinará la probabilidad real de que la conexión en cadena exista, pero dice que existen dos rasgos de las instituciones que favorecen la difusión amplia de los beneficios. Uno, que las instituciones estén diseñadas para lograr metas comunes. Dos, que los cargos y las posiciones están abiertos

Ahora bien, al hablar del principio de diferencia hablamos de las expectativas de las personas más y menos favorecidas, pero aún no sabemos cómo se estiman estas expectativas. Para explicar cómo se estiman estas expectativas, Rawls recurre a la noción de bienes primarios sociales.

Este filósofo dice, primero, que si vamos a estimar expectativas de las más y de las menos favorecidas, entonces vamos a comparar las expectativas de una persona representativa de cada posición social. La teoría de la justicia como imparcialidad trata de efectuar esta comparación con cierto grado de objetividad. Para lograr esta objetividad se vale de dos procedimientos. Primero, identifica al representante de las menos favorecidas y determina que solo desde su posición se evaluará el sistema. Segundo, simplifica las comparaciones interpersonales elaborándolas en términos de “bienes primarios sociales”. En otras palabras, introduce una unidad de medida de las expectativas, a saber, los bienes primarios sociales. (*TJ*, pp. 78-79).

Como expuse el panorama general de la teoría de justicia de Rawls (I. I), éste filósofo considera que los bienes primarios son aquellos bienes necesarios para la realización de cualquier plan de vida, consista éste en lo que consista. Sin importar cuál sea el plan de vida que una persona tenga, cualquiera querrá más en vez de menos de estos bienes, porque ellos son necesarios para realizar ese plan de vida. Los bienes primarios naturales son cosas como “la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación”. Los bienes primarios sociales son los derechos, las oportunidades, las libertades, el ingreso y la riqueza. (*TJ*, p. 79).²⁹

Rawls dice que esta manera de estimar a las expectativas, a saber, a partir de los bienes primarios sociales, constituye un acuerdo para comparar las perspectivas de las personas tomando en cuenta únicamente cosas que se asume que todas necesitan para realizar sus planes de vida particulares. Para él esta es la manera más practicable (*feasible*) de obtener una medida para comparar situaciones humanas pública y objetiva. (*TJ*, p. 81).³⁰

para todas en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades. (*TJ*, p. 71).

²⁹ En *TJ*, pp. 80-81, Rawls señala y contesta a algunas objeciones que la idea de determinar las expectativas a partir de los bienes primarios sociales provoca.

³⁰ Van Parijs señala que el principio de diferencia no busca regular la cantidad de entes materiales (ingreso y riqueza) de las personas sino su cantidad de expectativas (derechos, libertades y oportunidades). (Cf. Van Parijs: *Op. Cit.*, pp. 211-222). Pero en *TJ* Rawls habla en general de los “bienes primarios sociales”, que incluyen ambas cosas.

Después de esta larga búsqueda de la interpretación adecuada de su segundo principio, y habiendo aclarado mejor el significado del principio de diferencia, John Rawls nos brinda la siguiente formulación del principio 2 de justicia:

- (2) Las desigualdades económicas y sociales estarán conformadas de tal manera que ambas (a) sean para el mayor beneficio esperado de los menos favorecidos y (b) estén ligadas a cargos y puestos abiertos para todas las personas en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades. (*TJ*, p. 72).

Es muy importante recordar que Rawls estipula que los dos incisos de este principio queden ordenados en orden serial, con prioridad del inciso (b) sobre el (a). Esto significa que la igualdad equitativa de oportunidades no debe sacrificarse para maximizar la posición de las personas menos favorecidas. (*TJ*, p. 77). Este principio 2 y el principio 1 expuesto antes (en I. 2.1), con prioridad de 1 sobre 2, conforman la concepción de justicia de este filósofo.³¹

Antes de exponer el argumento con el que Rawls cree defender primordialmente esta concepción de justicia, el “argumento contractual”, conviene exponer la relación que existe, en esta concepción, entre la justicia distributiva y la “justicia procedimental pura”.

I. 2.4. Justicia distributiva y justicia procedimental pura

Rawls cree que es conveniente tratar el problema de la justicia distributiva como un asunto de “justicia procedimental pura”. ¿Qué significa esta noción? La noción de justicia procedimental pura puede entenderse mejor en relación con las nociones de “justicia procedimental perfecta” y de “justicia procedimental imperfecta”. Examinemos primero en qué consisten éstas.

Cuando existe una justicia procedimental perfecta existen los dos elementos siguientes. El primero es un criterio independiente (al procedimiento para impartir justicia) acerca de lo que es justo. El segundo es un procedimiento para impartir justicia que conducirá con seguridad al resultado justo. Cuando un padre divide un pastel entre sus hijos existe un ejemplo de justicia procedimental perfecta, porque existe, primero, un criterio independiente que dice lo que es justo (supongamos que el que dice que “el pastel debe

³¹ La formulación de los dos principios de justicia de *JE* (p. 73), es esencialmente la misma.

repartirse en partes iguales”) y existe, además, un procedimiento para llegar al resultado justo (tener cierto cuidado a la hora de cortar el pastel). (*TJ*, p. 74).

Ahora bien, cuando tenemos justicia procedimental imperfecta, existe un criterio independiente (al procedimiento de impartición de justicia) acerca de lo que es justo pero no existe un procedimiento seguro para llegar al resultado justo. Un juicio penal constituye un ejemplo de esta clase de justicia. En un juicio penal, existe un criterio independiente acerca de lo que es justo, a saber, el que dice que debe condenarse a alguien si y solo si es culpable, pero no existe un procedimiento que asegure que llegaremos al resultado justo, es decir, no existe un procedimiento infalible para determinar culpabilidad (*TJ*, pp. 73-74).

Cuando hay justicia procedimental pura, por contraste, se dan los siguientes dos rasgos. Primero, no existe un criterio independiente (al procedimiento para impartir justicia) acerca de lo que es justo. Segundo, sí existe un procedimiento correcto con el que el resultado obtenido, sea el que sea, es también correcto. Pero, naturalmente, para que podamos decir que hay justicia de este tipo, el procedimiento correcto debe de hecho efectuarse, porque no puede decirse que algo es justo simplemente porque pudo haber sido (pero no fue) el resultado de un procedimiento correcto. (*TJ*, p. 75).

De esta manera, para aplicar la idea de la justicia procedimental pura al caso de la distribución, es necesario que realmente exista un sistema justo de instituciones más importantes y que éste esté bien administrado. En otras palabras, es necesario que la estructura básica de la sociedad sea justa. Esta justa estructura básica encarnará al procedimiento para impartir justicia, sin que poseamos un criterio acerca de lo que es justo independiente a ella. Con la idea de la justicia procedimental pura, la distribución justa es aquella que sea el resultado del desempeño correcto de la estructura básica. (*TJ*, p. 76).

Ahora bien ¿cómo logra esto la teoría de justicia de Rawls? Este filósofo afirma que el rol del inciso (b) del principio 2, esto es, del principio de igualdad equitativa de oportunidades, consiste en asegurar que el sistema de cooperación sea un sistema de justicia procedimental pura. En otras palabras, la igualdad equitativa de oportunidades es el rasgo de las instituciones más importantes (esto es, de la estructura básica) que les brinda, por así decirlo, su justicia o correctud. Gracias a ese rasgo, la impartición de justicia que resulte será justa. Cuando el principio de igualdad equitativa de oportunidades no sea satisfecho, la justicia distributiva debe ser regulada de alguna manera. En otras palabras, si ese rasgo no

está presente en las instituciones, entonces debe existir un criterio independiente (a la estructura básica, que es aquí el procedimiento para impartir justicia) para regular la distribución. (TJ, p. 76).

La virtud de apelar a la noción de justicia procedimental pura, señala Rawls, radica en que ésta evita que, al pensar en la difícil tarea de hallar una distribución justa, nos ocupemos de la inmensa cantidad de circunstancias particulares de las personas. Con la noción de la justicia procedimental pura, la distribución no es evaluada como una confrontación entre beneficios disponibles y deseos y necesidades individuales. A diferencia de esto, la asignación (*allotment*) de los beneficios producidos por la cooperación social se rige por el sistema público de reglas más importantes (la estructura básica). Así como este sistema define qué, cuánto y cómo se produce, define también las reclamaciones legítimas de asignación de lo producido. La correctud (*correctness*) o justicia de una distribución se funda en la justicia del sistema del que surge. Así, la justicia como imparcialidad no interpreta el problema primario de la “justicia distributiva” como un problema de “justicia asignativa” (*allocative justice*). (TJ, pp. 76-77).³²

Ahora bien, estas afirmaciones con respecto a los elementos de justicia procedimental pura en la teoría de justicia distributiva rawlsiana deben tomarse en su justa medida. Es cierto, como señala Rawls, que en su teoría el problema de la justicia distributiva se trata como un problema de justicia procedimental pura, pero esto solo se hace hasta cierto punto. En otras palabras, en la teoría de justicia distributiva de este filósofo sí hay fuertes elementos de justicia procedimental pura, pero éstos no agotan todo el problema de la justicia distributiva. Digo esto por las siguientes razones. Para decirlo de manera muy general, podemos decir que la teoría de justicia distributiva de Rawls está conformada por el principio 2 de sus dos principios generales de justicia (en III. 1 hablaré con más detalle de la teoría de justicia distributiva rawlsiana). Ahora bien, en este principio 2 se estipulan dos (y no uno) principios: el de igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia. Pero aunque el primero de éstos sí es un principio de justicia procedimental pura, el segundo no. El principio de diferencia parece ser un principio de justicia procedimental imperfecta, porque establece un criterio de justicia independiente a la impartición de justicia (maximizar la posición de las personas menos favorecidas) y no

³² Véase también *JE*, pp. 81-84.

existe un procedimiento que llevé con toda seguridad a ese resultado (no existe un sistema de recaudación de impuestos perfecto). Luego, la teoría de justicia distributiva rawlsiana no es únicamente una teoría de justicia procedimental pura. Como hemos visto, Rawls cree que el principio de igualdad equitativa de oportunidades no es suficiente para resolver el problema de la justicia distributiva, porque permite la influencia de las arbitrarias dotes naturales, o mejor dicho, permite su influencia sin compensación alguna, aunque evite la influencia de las arbitrarias contingencias sociales. Para compensar la influencia de las dotes naturales este filósofo introduce el principio de diferencia. Pero éste no es un principio de justicia procedimental pura sino uno de justicia procedimental imperfecta. Luego, la teoría de justicia distributiva rawlsiana no es únicamente una teoría de justicia procedimental pura.

Finalizó aquí la exposición de la concepción de justicia (los dos principios) de Rawls.³³ Durante esta exposición reconstruí además uno de los argumentos con los que este filósofo defiende esta concepción. Paso ahora a examinar el otro argumento con el que Rawls intenta defender sus dos principios de justicia.

I. 3. Los argumentos a favor de los dos principios de justicia

Como dijimos desde el panorama general de su teoría de justicia, John Rawls afirma que su teoría de justicia es una teoría contractualista. Según él, en el contrato original se busca elegir principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. Esto vuelve a su doctrina diferente de las teorías contractualistas clásicas, como la del *Leviatán* de Hobbes, o la de *El contrato social* de Rosseau, pues en éstas con el contrato original se conformaba el Estado legítimo. Ahora bien, si la justicia como imparcialidad es una teoría esencialmente contractualista, entonces un argumento a favor de sus dos principios de justicia tiene que formularse en términos de lo que sería racional escoger en una situación original desde la que se elegirán tales principios. En otras palabras, para fundamentar los dos principios de justicia rawlsianos desde un punto de vista contractualista, debe mostrarse que esos dos

³³ Esta concepción de justicia está, como hemos visto, destinada a aplicarse en la estructura básica de la sociedad. Pero podemos señalar que en *TJ* Rawls también discute algunos principios de justicia para individuos. Véase *TJ*, pp. 93-101.

principios serían escogidos en una situación original de elección. (TJ, p. 65) El argumento que Rawls considera el más importante a favor de la justicia como imparcialidad es, por lo tanto, un “argumento contractual”.

Pero como también hemos visto, Rawls ofrece además razones intuitivas para sostener sus dos principios de justicia. La razón intuitiva central que Rawls ofrece a favor de su concepción de justicia (particularmente, a favor del segundo de sus principios) expresa que los factores moralmente arbitrarios, como las dotes naturales y las contingencias sociales, no deben influir en la obtención de ventajas económicas y sociales (en el caso de las dotes naturales, que debe compensarse su influencia) (véase I. 2.2).

Podemos decir, entonces, que John Rawls defiende su concepción de justicia con dos argumentos: un “argumento intuitivo” y un “argumento contractual”.³⁴

Ya he presentado el argumento intuitivo (en I. 2.2). Lo primero quiero hacer en esta sección (I. 3) es presentar el argumento contractual (I. 3.1).

Ahora bien, Will Kymlicka sostiene que la relación que existe entre estos dos argumentos es más estrecha de lo que el propio autor de *Una teoría de justicia* reconoce. Las razones que este comentarista ofrece para mostrar que esta relación es muy estrecha son bastante sólidas. Por lo tanto, lo que quiero hacer en esta sección (I. 3) después es exponer la relación entre los dos argumentos rawlsianos (I. 3.2).

I. 3.1. El argumento contractual

El capítulo tercero de *Una teoría de Justicia* se titula “La posición original” (*The Original Position*). Su autor afirma que lo que se intentará hacer en ese capítulo es exponer la interpretación “filosóficamente favorecida” de la situación inicial desde la que se elegirán los principios de justicia. (TJ, p. 102). Pero nosotros podemos decir que en realidad Rawls expone mucho más que eso en ese capítulo. Además de la descripción de la “posición original”, él explica el razonamiento que muestra que sus dos principios de justicia serían elegidos desde esa posición. En otras palabras, él presenta el argumento contractual a favor de su concepción de justicia completo.

³⁴ La denominación de “argumento contractual” y “argumento intuitivo” la tomo de Kymlicka: *Op. Cit.*, p 57.

Lo que quiero hacer aquí (en I. 3.1) exponer este argumento contractual. Dividiré esta exposición en dos partes. En la primera describiré la “posición original” (I. 3. 1.1). En la segunda presentaré el razonamiento que muestra que los principios de justicia rawlsianos serían elegidos en (desde) esa posición (I. 3. 1.2).

1. 3. 1.1. *La posición original*

Empecemos con la naturaleza del argumento contractual rawlsiano. Rawls dice que la idea intuitiva de la justicia como imparcialidad es que los principios de justicia son ellos mismos el objeto de un acuerdo original. Lo que su argumento contractual a favor de su concepción de justicia debe mostrar, por lo tanto, es que sus principios de justicia constituyen la solución al problema de elección planteado en la situación original. En otras palabras, el argumento contractual rawlsiano quiere mostrar que, dadas las distintas concepciones de justicia alternativas, sus dos principios constituyen la mejor elección para cada persona que, colocada en la posición original en la que se celebrará la elección, quiera asegurar sus fines de vida. (*TJ*, pp. 102-103).

Rawls dice que la posición original está definida de tal manera que es una situación desde la que cualquier acuerdo que se celebre será justo (*fair*); en otras palabras, es un situación tal que garantiza que las circunstancias subyacentes a la elección son justas. Así, la justicia como imparcialidad reposa en la idea de la justicia procedimental pura, es decir, reposa en la idea de que un acuerdo (la elección de principios) es justo si es el resultado de un procedimiento justo (una situación original justa). (*TJ*, pp. 103-104).

Pero debe tenerse claro que la posición original en una situación meramente hipotética. Puede prestarse a malentendidos si se cree que es una situación que de hecho existió o existirá. La posición original no trata de explicar la conducta humana real sino trata de plasmar los juicios morales y la posesión de un sentido de justicia. (*TJ*, p. 104).

Rawls dice que, idealmente, la elección de sus dos principios de justicia debería ser la única elección consistente con la descripción de la posición original. De esta manera, el argumento a favor de su concepción de justicia debería ser estrictamente deductivo. Modestamente, Rawls reconoce que el argumento contractual que brindará es altamente intuitivo. (*TJ*, pp. 104-105). Como veremos al hablar de la relación de este argumento con el intuitivo (en I. 3.2), esto es cierto.

Antes de empezar la descripción de su posición original, Rawls comenta que existen varias interpretaciones de la situación original desde la que se elegirán principios. La pregunta que surge entonces es la siguiente. ¿Por qué debemos preferir a la interpretación rawlsiana? ¿por qué debemos aceptar la “posición original”³⁵? Rawls reconoce que para cada concepción tradicional de justicia existe una interpretación de la situación original según la cual esa concepción de justicia sería escogida. Este filósofo afirma que la justificación de su posición original se logra, tanto como se pueda, mostrando que ésta es la que mejor expresa las condiciones que son ampliamente aceptadas como razonables para imponerse en una situación de elección de principios. Estas condiciones, al mismo tiempo, caracterizan nuestros “juicios ponderados” (*considered judgments*) como estando en “equilibrio reflexivo”. (*TJ*, p. 105). La importancia de estas afirmaciones quedará clara cuando abordemos la relación entre los dos argumentos a favor de la justicia como imparcialidad (expuesta en I. 3.2).

Comentado esto, podemos pasar a la descripción de la posición original. Veamos primero cuáles son las alternativas de justicia abiertas a la elección que tendrían las personas en esta posición.

-- *Las alternativas de justicia (el utilitarismo y el intuicionismo)*. Rawls dice que idealmente sería posible escoger una de entre todas las concepciones de justicia existentes. Sin embargo, si esto fuera así, entonces no podría saberse si en verdad se habría escogido la mejor opción, pues parece que siempre sería posible concebir otra alternativa mejor. Para resolver este problema, entonces, este filósofo simplemente tomara como dada una lista de concepciones de justicia tradicionales. Se asumirá además que la elección se realiza a través de comparaciones entre pares de concepciones.

¿Cuál es la lista de concepciones justicia abiertas a la elección en la posición original? La lista formada por las siguientes cinco concepciones tradicionales de justicia. (A)La justicia como imparcialidad. (B)Concepciones mixtas, es decir, mezclas del utilitarismo y la justicia como imparcialidad. (C)Concepciones teleológicas, a saber, el utilitarismo y el perfeccionismo. (D)Concepciones intuicionistas. (E)Concepciones egoístas (en sentido estricto, éstas no son concepciones de justicia). (*TJ*, p. 107).

En interesante señalar que la concepción de justicia del liberalismo conservador,

³⁵ En adelante llamo simplemente “posición original” a la situación original elegida por Rawls.

cuyo representante más influyente parece ser Robert Nozick, que es la otra concepción de justicia distributiva que pretendo examinar en la presente tesis, no aparece en esta lista.

Hasta ahora no he comentado nada acerca de las concepciones alternativas de justicia a la rawlsiana, pues no parecen ser relevantes para esta tesis. Para comprender a cabalidad el argumento contractual del que estamos hablando, sin embargo, parece conveniente señalar, si bien muy brevemente, los rasgos generales de la teoría utilitaria y de la teoría intuicionista. Conviene señalar que al inicio de *TJ* Rawls afirma que construye su justicia como imparcialidad para brindar una alternativa viable a estas dos corrientes filosóficas (*TJ*, p. 3).

Rawls coloca en la lista de concepciones abiertas a la elección al utilitarismo como una teoría “teleológica”. En *Una teoría de justicia* él define a las teorías “teleológicas” en los siguientes términos. Los dos conceptos centrales de las teorías éticas son el del bien (*good*) y el de lo correcto (*right*). Una teoría teleológica es aquella que define al bien independientemente de lo correcto y después define a lo correcto como aquello que maximiza el bien. (*TJ*, pp. 21-22). Las teorías teleológicas que definen al bien como la “realización de la excelencia humana”, en alguna de sus múltiples acepciones, son teorías “perfeccionistas”. El “utilitarismo” es la teoría teleológica que define al bien como la “satisfacción del deseo racional” y luego afirma que lo correcto es aquello que maximiza la satisfacción del deseo racional. (*TJ*, pp. 22-23).

Existen dos variantes de utilitarismo, el utilitarismo clásico (*classical utilitarianism*) y el utilitarismo promedio (*average utilitarianism*). El primero es el que dice que debe maximizarse la suma total de satisfacción de deseo racional de todas las personas. Llevado al campo de la organización política, este tipo de utilitarismo dice que una sociedad es justa si y solo si sus instituciones más importantes están conformadas para obtener la mayor cantidad de satisfacción de deseo racional sumada de todos sus miembros. (*TJ*, pp. 19-20, 139-140). El segundo dice que debe maximizarse la satisfacción de deseo racional promedio de cada persona. Trasladado a la organización social, esta clase de utilitarismo sostiene que una sociedad es justa si y solo si sus instituciones más importantes están conformadas para maximizar la satisfacción racional promedio de cada persona, es decir,

per capita. (*TJ*, pp. 139-140).³⁶

Las teorías intuicionistas, según Rawls, poseen dos rasgos principales: que brindan una pluralidad de principios y que no brindan un método para escoger entre uno u otro, esto es, en el intuicionismo debemos sopesar nuestros principios recurriendo únicamente a nuestra intuición. Existen varios niveles de intuicionismo. El intuicionismo de sentido común, que toma la forma de grupos de preceptos específicos para problemas de justicia específicos. Así, por ejemplo, para evaluar la cuestión de los salarios justos, se sopesarán distintos criterios, como el del esfuerzo, el de la capacidad o el de la necesidad. Un intuicionismo más general es el que abordaría esta misma cuestión de acuerdo con criterios más generales, como el de la eficiencia, el del empleo generalizado o el del ingreso nacional. Finalmente, el intuicionismo de nivel más general, digamos, filosófico, evaluaría este asunto de acuerdo con los principios de mayor generalidad, como el de la máxima producción contra el de la igualdad en la distribución. El rasgo común de cualquier nivel de intuicionismo es que no nos brinda una regla que podamos usar para comparar nuestros distintos preceptos específicos, principios más generales o principios de la mayor generalidad. (*TJ*, pp. 32-34). Rawls reconoce, sin embargo, que toda teoría ética descansa en cierto grado en intuiciones. Lo que debe intentarse, por tanto, es reducir lo más posible la referencia directa a estos juicios intuitivos. (*TJ*, pp. 36-37).

Regresando a las características de la posición original, la siguiente es la de las “circunstancias de la justicia”, esto es, las circunstancias que hacen posible la virtud de la justicia y, por tanto, hacen posible la elección de principios de justicia. Rawls aclara que gran parte de lo que dice en este respecto lo toma, casi transcribe, de Hume.³⁷

-- *Las circunstancias de la justicia*. Como ya se había dicho, aunque una sociedad es un sistema de cooperación para obtener ventajas mutuas, está marcada tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. Son necesarios, por lo tanto, ciertos principios que regulen este conflicto, esto es, que asignen deberes y derechos y que determinen la distribución apropiada de los beneficios. Estos principios son los principios de justicia. Uno puede preguntarse, sin embargo ¿cuáles son las circunstancias que hacen

³⁶ Una buena presentación y defensa del utilitarismo es Smart, J. J. C.: “An Outline of a System of Utilitarian Ethics” en Smart, J. J. C. y Williams, Bernard: *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, 1973, pp. 1-75.

³⁷ Las fuentes humeanas que Rawls señala son *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte II, sección ii, y *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sección III, parte I. (Véase *TJ*, p. 109).

posible esta situación (de identidad y conflicto de intereses)? Rawls dice que estas circunstancias son las “circunstancias de la justicia”. Éstas se dividen en dos tipos: objetivas y subjetivas. (*TJ*, p. 109).

Rawls menciona las dos siguientes circunstancias de la justicia objetivas: la coexistencia geográfica de gente que es a grandes rasgos similar y que es vulnerable ante los ataques externos, y la escasez moderada de recursos naturales y de otro tipo. Y enumera otras dos circunstancias de la justicia subjetivas: aunque todas las personas tienen intereses semejantes, cada una tiene su propio plan de vida o concepción del bien, y todas las personas cometen errores de pensamiento, juicio y conocimiento. Rawls dice que, por simplicidad, señalará como circunstancias de la justicia a la escasez moderada, de entre las objetivas, y al conflicto de intereses individuales, de entre las subjetivas. Estas circunstancias son las que hacen posible la virtud de la justicia y, por lo tanto, la elección de principios (*TJ*, pp. 109-110).

En la justicia como imparcialidad se asume que las personas que se hallan en la posición original³⁸, a las que frecuentemente se denomina “partes” (*parties*), conocen la existencia de las circunstancias de la justicia. Se asume también que cada una de estas partes trata de lograr la realización de su concepción del bien (o plan de vida) lo mejor que pueden, sin preocuparse para bien o para mal de las otras. (*TJ*, p. 111). Surge aquí surge la siguiente cuestión. ¿Las personas de la posición original establecen deberes y obligaciones para terceras personas, como sus descendientes inmediatos? Rawls sostiene que la justicia como imparcialidad quiere derivar los deberes y obligaciones de las nuevas generaciones a partir de otras condiciones razonables (las que están expresadas por la posición original) y no de la simple referencia al contrato de alguna generación pasada. Por lo tanto, esto debe evitarse, si es posible, y deben tomarse otros caminos para derivar deberes y derechos a generaciones futuras. Uno de estos caminos consiste en ver a las partes como representantes de una línea continua de exigencias. (*TJ*, p. 111).

En la justicia como imparcialidad se asume que las partes en la posición original están mutuamente desinteresadas, es decir, que no desean lograr la satisfacción de sus intereses a costa del sacrificio de las demás. (*TJ*, p. 112).

³⁸ Cada que hablo de “personas que están en la posición original” estoy diciendo “personas representativas de cada grupo social que están en la posición original”. Por simplicidad uso la primera expresión.

Habiendo hablado de las circunstancias de la justicia, Rawls pasa a lo que llama “restricciones (*constraints*) formales del concepto de lo correcto (*right*)”.

-- *Restricciones en el concepto de lo correcto.* La situación de la posición original refleja ciertos límites, es decir, ciertas condiciones que deben cumplirse. Tanto las alternativas de justicia que pueden escogerse como el conocimiento que tenemos de ellas están limitados de varias maneras. Rawls denomina a estos límites “restricciones en el concepto de lo correcto” porque valen para la elección de cualquier principio ético y no solo para la elección de los principios de justicia. Pero para este último caso, que es el que venimos analizando, los límites que deben cumplir las alternativas de justicia son los siguientes. Más adelante veremos las restricciones en el conocimiento de estas alternativas. Rawls asume que las limitaciones que mencionará están satisfechas por las concepciones tradicionales de justicia que aparecen en la lista de alternativas. (*TJ*, pp. 112-113).

Las restricciones en las concepciones alternativas de justicia son cinco. Primero, los principios que formulen deben ser generales, es decir, deben formularse sin usar nombres propios o descripciones definidas (que describan a una persona particular). La naturalidad de esta condición reposa en el hecho de que los principios deben valer a perpetuidad. (*TJ*, pp. 113-114). Segundo, los principios que formulen deben ser universales, es decir, su aplicación debe ser general. Así definidas, la universalidad y la generalidad son distintas. Aunque el principio egoísta de la dictadura, que dice que “todas las personas han de servir a una sola”, puede ser universal (aplicarse a todas), no es un principio de justicia, pues no puede ser general (no puede formularse sin referirse a una persona en particular).³⁹ (*TJ*, pp. 114-115). Tercero, los principios que formulen deben ser públicos. Esto significa que todas las personas conocen el(los) principio(s) de justicia, todas conocen que las demás lo(s) conoce(n), y así sucesivamente.⁴⁰ Esta condición se deriva naturalmente del punto de vista contractualista, porque para éste todas las personas de una sociedad suponen que todas las demás conocen acerca de los principios lo que sabrían si éstos fueran el resultado de un acuerdo. (*TJ*, p. 115). Cuarto, los principios que formulen deben imponer un orden en las distintas exigencias en competencia que las personas enuncian. Un posible problema aquí es el de determinar qué podemos aceptar como “orden”. (*TJ*, pp. 115-116). Quinto, los

³⁹ Para la crítica rawlsiana a las concepciones egoístas de justicia véase *TJ*, pp. 117-118.

⁴⁰ Como ya he dicho (véase nota 8) me parece, sin embargo, que esta “publicidad” es lógicamente imposible, pues lleva a un “regreso al infinito”.

principios que formulen deben ser finales. Esto significa que ellos deben valer como el tribunal de más alta jerarquía para resolver reclamaciones en competencia. Los principios de justicia pesarán más que la ley, reglas generales, costumbres, etc. (*TJ*, pp. 116-117).

Tomando estas cinco limitaciones en conjunto, una concepción acerca de lo correcto (*right*) es un conjunto de principios generales en forma y universales en su aplicación que son públicamente reconocidos como la corte final para determinar el orden de las exigencias en competencia de las personas. De entre las concepciones de lo correcto, las concepciones de justicia se reconocen por su rol particular (asignar deberes y derechos y determinar la distribución apropiada de las cargas y los beneficios) y por el sujeto a través del cual se expresan (la estructura básica, en la justicia como imparcialidad). (*TJ*, p. 117).

Conviene señalar que estas restricciones excluyen a las varias concepciones de justicia egoístas como verdaderas concepciones de justicia. Existen tres concepciones egoístas, la dictadura de una persona, el “*free-rider*” y el egoísmo general. El principio de la dictadura una persona dice que “todas deben servir a mis intereses”. El principio del *free-rider* libre expresa que “todas han de actuar justamente menos yo, si no quiero”. El principio del egoísmo general sostiene que “todas las personas tienen permitido perseguir sus intereses particulares tanto como quieran” (*TJ*, p. 107). La condición de la generalidad excluye tanto el principio de la dictadura como al del *free-rider*, pues ambos hacen referencia a personas particulares en su formulación. La condición del ordenamiento excluye al principio del egoísmo general, porque éste concede igual importancia a todos los intereses particulares. Rawls afirma que filosóficamente el egoísmo no es una concepción alternativa de justicia sino un reto para las otras teorías de justicia. En la justicia como imparcialidad esto se refleja en el hecho de que se interpreta a una concepción de justicia egoísta como el punto de no acuerdo, es decir, como la concepción de justicia que imperaría si las partes fueran incapaces de llegar a un entendimiento. (*TJ*, pp. 117-118).

Pasemos ahora a una característica de la posición original que es muy importante (y quizás la más afamada) en la posición original rawlsiana, el “velo de la ignorancia”.

-- *El velo de la ignorancia*. La idea de la posición original es crear un procedimiento justo (*fair*) tal que los principios escogidos siguiendo tal procedimiento sean a su vez justos. Esta es la idea de la justicia procedimental pura. Rawls afirma que, para que este procedimiento sea realmente correcto, debemos nulificar los efectos de las

contingencias que tientan a las personas a explotar las condiciones naturales y sociales en su favor. Para lograr esto hay que asumir que los partidos en la posición original tienen un “velo de ignorancia”. Éste les impide saber cómo afectan las distintas alternativas de justicia su caso particular. (*TJ*, p. 118).

Exactamente ¿en qué consiste el velo de la ignorancia? En otras palabras ¿específicamente, qué es lo que no conocen las partes que se hallan en la posición original? Rawls afirma que estas partes no conocen su lugar en la sociedad, es decir, su clase social, no conocen su fortuna en la distribución de bienes naturales, no conocen su concepción particular del bien, esto es, su plan de vida, no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad y no conocen las contingencias que los colocan en oposición con otras personas. Lo que sí saben es que existen las circunstancias de la justicia. Y conocen también, sin limitación, los hechos generales de la sociedad humana, es decir, los asuntos políticos, la teoría económica, la organización social y la psicología humana. (*TJ*, pp. 118-119). En líneas generales, saben todo acerca de la colectividad pero no conocen algo acerca de su situación individual. Es importante mencionar que también saben que tienen un plan de vida (o concepción del bien), aunque no sepan en qué consiste.

Rawls anticipa que la noción del velo de la ignorancia provocará objeciones e intenta contestarles. Alguien puede objetar, para empezar, que si se elimina toda la información particular de las personas en la posición original ésta se vuelve intangible, difícil de asir (*grasp*). Nuestro autor contesta que cualquier persona viva en edad de razón puede entrar en la posición original o, lo que es quizás mejor, simular las deliberaciones que efectuaría en tal posición simplemente razonando con las restricciones apropiadas. Afirmar que ciertos principios de justicia son elegidos desde la posición original no es más que afirmar que se concluye algo (los principios) razonando con ciertas restricciones. La posición original no es una asamblea real. (*TJ*, pp. 119-120).

Otra objeción contra el velo de la ignorancia reza que éste es irracional, en virtud de que los principios de justicia, dada su innegable relevancia, deben escogerse tomando en cuenta el mayor conocimiento posible. Rawls, enfatizando que deben hacerse simplificaciones para articular una teoría, contesta en los siguientes términos. Dado que las diferencias entre las partes son desconocidas, cada una estará convencida de que debe escoger ciertos principios con el mismo argumento y, por tanto, no podrá enfrascarse en

negociaciones. Esto muestra que las restricciones de la posición original impuestas con el velo de la ignorancia son fundamentales. Sin ellas no podríamos tener una teoría, no podríamos decir mucho acerca del contenido sustantivo de los principios de justicia, puesto que sería difícil llegar a una elección en la que todas las partes escogieran una sola concepción de justicia. Rawls cree que la unanimidad es una condición para la elección de principios. El velo de la ignorancia hace posible la elección unánime de ciertos principios de justicia. Sin él, el problema de las negociaciones posibles entre los partidos se volvería irresoluble. (*TJ*, pp. 120-121).

Aquí es importante señalar que Rawls afirma que las razones para introducir el velo de la ignorancia van más allá de la utilidad que éste le brinda a su argumento completo. Según este filósofo, si las personas en la posición original tuvieran un conocimiento de sus circunstancias particulares, la elección a que llegarán estaría influenciada por “contingencias arbitrarias”, lo cual no puede permitirse (*TJ*, p. 122). Como ya hemos dicho, estos factores arbitrarios son las circunstancias económicas y culturales en las que se crece y los talentos y habilidades naturales. Evitar que tales factores influyan en la elección es lo que Rawls parece pedir cuando afirma que las partes del contrato original deben ser tratadas imparcialmente (*fairly*) como personas morales. (*TJ*, p. 122).

Así definido el velo de la ignorancia, hablemos ahora del tipo de racionalidad que los partes poseen en la posición original.

-- *La racionalidad de las partes*. Hasta ahora se ha asumido que las personas en la posición original saben que tienen un plan de vida (o concepción del bien) pero no saben en qué consiste. La duda que surge, entonces, es acerca de la manera en que ellas elegirán los principios que más las favorezcan. ¿Acaso elegirán basadas en meras especulaciones (*guessing*)? Como vimos durante el panorama general de su teoría de justicia, Rawls resuelve esta cuestión apelando a la noción de “bienes primarios sociales”. Las partes en la posición original preferirán más en vez de menos bienes primarios sociales. Así, a la hora de elegir principios las partes saben que en general deben proteger sus libertades, ensanchar sus oportunidades y obtener ingreso y riqueza. Esto es así porque las libertades, las oportunidades y el ingreso y la riqueza son bienes necesarios para realizar cualquier plan de vida, esto es, bienes primarios sociales. (Véase *TJ*, p. 79 y ss). De esta manera, podemos decir que las partes en la posición original no deliberan con meras especulaciones sino

deliberan racionalmente. (*TJ*, p. 123).

Según Rawls, el concepto de racionalidad que se supone en estas partes es familiar en la teoría social. Este concepto es el de la “razón instrumental”. Una persona racional posee un conjunto coherente de preferencias acerca de las distintas opciones que están a su alcance, clasifica estas opciones de acuerdo a cómo satisfacen sus preferencias y elige el plan de acción que más satisface estas preferencias y que tiene mayor probabilidad de ser exitoso.⁴¹ El supuesto especial acerca de la racionalidad de las partes en la posición original consiste en que ellas no sufren envidia. Rawls reconoce que esta asunción puede parecer irreal, pero comenta lo siguiente. Se creará una concepción de justicia X asumiendo esto para ver qué pasa. Después se intentará mostrar que al llevar a la práctica la concepción X se logran acuerdos sociales en los que la envidia y otros sentimientos destructivos no llegan a ser tan fuertes. (*TJ*, pp. 124-125).

El supuesto del desinterés mutuo, que ya habíamos mencionado antes, expresa entonces lo siguiente. Cada persona en la posición original trata de elegir principios que le ayudan a conseguir sus fines de la mejor manera posible y no le interesa ni beneficiar ni afectar a otras personas. Cada una está interesada en ganar pero solo en relación con sus propios fines. (*TJ*, p. 125).

-- *El sentido de la justicia*. Rawls estipula, finalmente, una última característica para las personas en la posición original. Ésta dice que estas personas son capaces de poseer un sentido de justicia. Rawls define al sentido de la justicia como la capacidad de actuar conforme a los principios que se consideren justos (*TJ*, p. 41, 274-275, 442). Así, esta estipulación permite garantizar que habrá obediencia a los principios de justicia elegidos en esta posición original. Esto no significa que las partes en la posición original no valoren su capacidad real para someterse a ciertos principios de justicia, pues si consideran que si no serán capaces de obedecer ciertos principios, entonces no elegirán tales principios. Más bien significa que, al elegir ciertos principios, las partes en la posición original asumen que aquellos principios que adopten tendrán poder de sometimiento estricto. (*TJ*, pp. 125-126).

Con esto finalizamos la descripción de la posición original del argumento

⁴¹ Una idea más clara de la “concepción instrumental de la razón” está en Hargreaves, Sean P. & Varoufakis, Yanis: *Game Theory. A Critical Introduction*, London and New York, Routledge, 1995, pp. 5-6.

contractual de John Rawls.⁴² Podemos pasar, entonces, al razonamiento rawlsiano que muestra que sus dos principios de justicia serían elegidos desde esta posición original.

I. 3. 1.2. *La elección de los principios*

Rawls concibe a su teoría como una alternativa viable a la doctrina utilitarista, que ha dominado largamente el panorama filosófico angloestadounidense (*TJ*, p. 3). Por esta razón, él examina tanto el razonamiento que llevaría a escoger la justicia como imparcialidad en la posición original (*TJ*, sección 26) como el razonamiento que llevaría a escoger el principio del utilitarismo promedio (*TJ*, secciones 27 y 28). Lo que este filósofo intenta hacer es comparar ambos razonamientos y exponer por qué el de la suya es correcto. Para los propósitos de esta tesis, sin embargo, resulta superfluo exponer el razonamiento a favor del principio de la utilidad promedio. Expongo, por tanto, solamente el razonamiento que conduce a la elección de la justicia como imparcialidad en la posición original.

Las partes en la posición original poseen un plan de vida y saben que lo poseen, aunque no sepan en qué consiste exactamente. Así, ellas están interesadas en elegir la concepción de justicia que mejor les permita realizar ese plan de vida. Dado que los bienes primarios sociales son los medios indispensables para realizar cualquier plan de vida, las partes están interesadas en elegir la concepción de justicia que maximice sus posibilidades de acceso a los bienes primarios sociales. Siguiendo este razonamiento John Rawls afirma, para empezar, que en la posición original las partes elegirán primero una concepción de justicia igualitaria. Esto parece natural, por el siguiente razonamiento. Dada la situación de ignorancia, impuesta por el velo de la ignorancia, de todas las partes, en la que no existe alguna que sepa cómo lograr las mayores ventajas para realizar su plan de vida ni existe alguna que pueda permitir quedar en desventaja para realizar su plan de vida, este mismo deseo de realizar su plan de vida las llevará a elegir inicialmente una concepción de justicia que reparta igualitariamente todos los bienes primarios sociales, esto es, las libertades, las oportunidades y el ingreso y la riqueza necesarios para realizar cualquier plan de vida. (*TJ*, p. 130).

Rawls dice que esta primera elección es su “concepción general de justicia”. Esta

⁴² Esquemáticamente, Rawls resume la descripción de su posición original en *TJ*, pp. 126-127.

concepción general de justicia sostiene que “cualquier bien social ha de repartirse igualitariamente a menos que su distribución desigualitaria favorezca a todas las personas”. (*TJ*, pp. 54-55).

Pero Rawls afirma, enseguida, que la elección igualitaria solo será la primera elección. Según él, esta elección cambiará cuando las partes noten que ciertas desigualdades mejoran sus expectativas de realizar su plan de vida. Las partes notan que, distinguiendo entre los distintos tipos de bienes primarios y eligiendo una distribución desigualitaria de algunos de ellos, incrementarán sus expectativas de realizar su plan de vida particular. Específicamente, ellas distinguen entre los bienes primarios sociales del ingreso y la riqueza y los bienes primarios sociales de las libertades y las oportunidades y eligen una distribución igualitaria de las libertades y las oportunidades y una distribución desigualitaria del ingreso y la riqueza, con prioridad de la distribución igualitaria de las libertades y las oportunidades sobre la distribución desigualitaria del ingreso y la riqueza. Aquí nosotros podemos dudar de la suposición rawlsiana (que Rawls ni siquiera discute) según la cual la desigualdad de ingreso y riqueza mejora las expectativas de todas de realizar su plan de vida particular. Pero asumiendo esto y mostrándose partidario de la igualdad de libertades y oportunidades él concluye que las partes en la posición original elegirán una concepción de justicia que distribuya así los bienes primarios sociales: igualdad de libertades, primero, igualdad de oportunidades, después, y desigualdad de ingreso y riqueza, por último. (*TJ*, pp. 130-131).

Pero esta concepción de justicia no es otra que la de la justicia como imparcialidad, pues ésta está conformada por un principio de igualdad de libertades (el principio 1), primero, un principio de igualdad de oportunidades (el inciso (b) del principio 2), después, y un principio que regula las desigualdades económicas y sociales (el inciso (a) del principio 2), por último. A esta segunda elección de las personas en la posición original, la elección de la justicia como imparcialidad, Rawls la llama “concepción especial de justicia”. (*TJ*, pp. 52-56, 130-139, 153-160). Dice que es un caso especial de la concepción general de justicia (*TJ*, pp. 54-55).

Así pues, las partes en la posición original escogerán los principios de justicia 1 y 2 rawlsianos ordenados en orden serial (con prioridad de 1 sobre 2), primero, y con los dos incisos del 2 ordenados en orden serial (con prioridad de la igualdad de oportunidades sobre

el principio de diferencia), después. Conviene explicar más por qué se elegirían en este orden serial. Como hemos dicho, las personas en la posesión original se ven a sí mismas como personas con intereses particulares (planes de vida) que deben proteger, aunque desconozcan en qué consisten éstos exactamente. El principio 1 de Rawls, al garantizar la mayor cantidad de libertades posibles para todas, protege la posibilidad de satisfacer esos intereses (la posibilidad de realizar el plan de vida). Por esta razón sería escogido como el primer principio de justicia, con prioridad sobre el principio 2, que busca regular las desigualdades económicas y sociales. Asimismo, el principio de igualdad de libertades, al garantizar que todas tendrán las mismas oportunidades de realizar su plan de vida, al margen de su raza, religión, género, etc. protege los medios indispensables para realizar ese plan de vida. Por esto, sería escogido con prioridad sobre el principio de diferencia, que busca regular las desigualdades económicas. (*TJ*, p. 132).

Ahora bien, con los razonamientos anteriores podemos concluir que la justicia como imparcialidad es una concepción de justicia razonable. Rawls se pregunta, sin embargo, si puede argumentar a favor de esta concepción de una manera más sistemática, digamos, más rigurosa. Él dice que existen dos maneras de hacer esto. Una consiste en imaginar cómo sería su aplicación real en las instituciones de una sociedad y examinar entonces si éstas concuerdan con nuestros “juicios ponderados”.⁴³ La otra consiste en tratar de encontrar un argumento decisivo que muestre que esta concepción sería elegida desde la posición original.⁴⁴ Esta última manera es la que forma parte de un argumento contractual y es, por tanto, la que expongo enseguida.

Rawls dice que, para encontrar un argumento decisivo a favor de sus dos principios desde la posición original, es conveniente “heurísticamente” pensar en la justicia como imparcialidad como la “solución maximin” al problema de la justicia social (al problema de la elección de principios desde la posición original). ¿Qué es eso de la solución maximin? Lo siguiente. El criterio maximin para una elección bajo incertidumbre es aquel que nos

⁴³ Este camino lo tomará en la segunda parte de *A Theory of Justice*, que abarca los capítulos IV, V y VI.

⁴⁴ Aquí podemos notar que Rawls va y viene de las razones intuitivas a las razones contractuales para fundamentar su teoría. Al decir que podemos contrastar a las instituciones de la justicia como imparcialidad con nuestras convicciones morales (juicios ponderados), apela a razones intuitivas. Al decir que podemos buscar un argumento que muestre concluyentemente que la justicia como imparcialidad sería escogida desde la posición original, regresa a las razones contractuales. Más adelante (en I. 3.2) veremos que la relación entre ambos tipos de razones es más estrecha de lo que el propio Rawls supone.

pide escoger la alternativa cuyo resultado peor sea mejor que los resultados peores de las otras alternativas. Esta alternativa es la “solución maximin”. Se llama *maximin* porque *maximiza lo mínimo*.⁴⁵ En *Una teoría de justicia*, la siguiente tabla a pie de página nos explica mejor este criterio (pie de página, *TJ*, p. 133).

Decisiones	Circunstancias		
	c1	c2	c3
d1	-7	8	12
d2	-8	7	14
d3	5	6	8

Supongamos que una persona ha de escoger entre los tres posibles cursos de acción d1, d2, y d3. Existen tres posibles hechos que pueden suceder, expresados por c1, c2 y c3. Estos hechos son independientes a la decisión de la persona, ésta no controla cuál de ellos sucederá. Los números expresan las distintas ganancias y pérdidas que puede obtener. Así, por ejemplo, si decide d1 y sucede c1, perderá siete, o si escoge d3 y sucede c2, ganará seis.

¿Qué es lo que debe elegir de acuerdo con el criterio maximin? Debe elegir d3, por las siguientes razones. Con el peor resultado de d3, que se dará si sucede c1, ganará cinco. Con el peor resultado de d1, que se dará si sucede c1, perderá siete. Con el peor resultado de d2, que se dará si sucede c1, ganará 8. Así, el peor resultado de d3 es mejor que los peores resultados de d1 y d2. Por lo tanto, de acuerdo con el criterio maximin debe escoger d3. Es cierto que el mejor resultado de d3 (a saber, ganar ocho si sucede c3) no es mejor que los mejores resultados de d1 (ganar doce si sucede c3) y de d2 (ganar catorce si sucede c3). Pero el criterio maximin pide que nos imaginemos que sucede la peor de las circunstancias, y no la mejor, y elijamos en consecuencia. Dicho en términos coloquiales, el criterio maximin pide que aseguremos lo menos peor y no nos arriesguemos por algo mejor.⁴⁶

Ahora bien ¿por qué es conveniente pensar en la justicia como imparcialidad como

⁴⁵ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 66.

⁴⁶ El libro de Hargreaves & Varoufakis: *Op. Cit.*, específicamente, los dos primeros capítulos, es una excelente introducción crítica a la teoría de juegos, de la que Rawls hereda esto del “criterio maximin”.

la solución maximin al problema de elección planteado en la posición original? Rawls dice que en general no es conveniente usar el criterio maximin para tomar decisiones bajo incertidumbre pero que si se dan ciertas circunstancias entonces sí es recomendable usarlo. Al pensar en la justicia como imparcialidad como la solución maximin para la elección en la posición original, está sugiriendo que, si en esta posición se dan las condiciones bajo las que es recomendable usar el criterio maximin, entonces se obtiene un buen argumento a favor de la justicia como imparcialidad. Hay que examinar, entonces, cuáles son las características que vuelven recomendable la utilización del criterio maximin, para ver si ellas se encuentran también en la posición original. (*TJ*, pp. 132-133).

El autor de *TJ* dice que las características de las decisiones bajo las cuales es recomendable usar el criterio maximin son tres. La primera es que sea una decisión en la que por algún motivo de peso no es posible evaluar las probabilidades de que suceda uno u otro de los resultados posibles. En otras palabras, que sea una decisión en la que existe un motivo fuerte por el que no se puede pensar en la probabilidad de que suceda uno u otro resultado. La segunda consiste que la persona que deba tomar la decisión posea una concepción del bien (o plan de vida) tal que no le interese mucho la diferencia que existe entre lo mínimo asegurado y lo máximo posible que puede obtener. En la tabla anterior, esto significa que a la persona que va a decidir no le preocupa mucho la diferencia entre ganar cinco (que es lo mínimo asegurado) y ganar catorce (que es lo máximo probable). La tercera es que sea una decisión en la que las elecciones distintas a la que se efectúa de acuerdo con el criterio maximin poseen como peor resultado uno realmente indeseable. Podemos notar que esta característica se halla en la decisión expresada en la tabla presentada, por la siguiente razón. En esta tabla la estrategia maximin es d3 y las elecciones que no se eligen de acuerdo con el criterio maximin son d1 y d2. Pero estas elecciones poseen como peor resultado uno realmente indeseable: el peor resultado al que podría llevarnos d1 es perder siete y el peor resultado al que podría llevarnos d2 es perder ocho, (mientras que el peor resultado de la solución maximin, d3, es ganar cinco). (*TJ*, p. 134).

¿Posee la posición original estas tres características? Rawls afirma que sí, por las siguientes razones.

La primera de ellas se da por el velo de la ignorancia. Éste evita que los partidos conozcan algo acerca de las probabilidades de finalizar en una u otra posición. Por su

misma definición, el velo impide que las personas en la posición original puedan evaluar cuánta posibilidad tienen de ser, por ejemplo, un hombre blanco y rico o una mujer negra y pobre. De esta manera, las personas en la posición original están en una situación en la que no pueden evaluar las probabilidades de que suceda algo favorable o algo desfavorable para ellas. (*TJ*, pp. 134-135).

Segundo, si podemos construir una buena situación social con los principios 1 y 2 de Rawls, entonces no tenemos razón para desear una situación mejor. Naturalmente, este filósofo afirma que esta buena situación social segura sí se logra cuando se escogen estos dos principios en orden serial. Para él, el mínimo conseguido con esta elección, a saber, una igualdad de libertades, primero que nada, una igualdad equitativa de oportunidades, después, y el principio de diferencia, por último, es lo suficientemente bueno como para que no se quiera arriesgar por otras posibles mejoras. Rawls cree que con su concepción de justicia las personas en la posición original están en una situación en la que no tienen razón para preocuparse por la diferencia que pueda existir entre el mínimo asegurado y el máximo posible que les puede otorgar su elección. (*TJ*, p. 135).

La tercera característica la encontramos en la posición original, según Rawls, si podemos asumir que los principios de justicia distintos a los de la justicia como imparcialidad producirán instituciones que las partes encontrarían odiosas. Este filósofo no discute la certidumbre de esta asunción. Se limita a dar ejemplos, como el de que bajo ciertas circunstancias el principio utilitario justificaría la esclavitud o la servidumbre. Su idea es que es irracional arriesgar las buenas condiciones de la justicia como imparcialidad, que podemos garantizar como suficientemente buenas, por otras concepciones de justicia con las que no podemos saber si acontecerán situaciones claramente injustas. (*TJ*, p. 135).

Habiendo ofrecido estos argumentos para mostrar que en la decisión de la posición original están las circunstancias bajo las que es recomendable usar el criterio maximin, Rawls dice que, dadas las alternativas posibles, sus principios de justicia ordenados serialmente serían los principios elegidos en la posición original. (*TJ*, p. 135).

Sin embargo, uno podría preguntarse por qué la justicia como imparcialidad es la solución maximin al problema de elección planteado en la posición original. Hasta ahora, que esto era así se supuso solamente como herramienta “heurística”, para ver a dónde nos llevaba el argumento, por así decirlo. Pero podemos esperar ahora que esta suposición se

fundamenta con más solidez. Enfrascado en el debate con la teoría del utilitarismo promedio, Rawls menciona en *Una teoría de justicia* dos razones por las que podemos considerar a sus dos principios de justicia como una solución adecuada mínima para una decisión bajo gran incertidumbre, por las que podemos considerarlos como la solución maximin a la elección de la posición original. Estas dos razones también pueden entenderse como consideraciones independientes a favor de su concepción de justicia. La base de ellas está en algunas de las limitaciones formales de los principios de justicia, expuestas más arriba (en I. 3. 1.1). (*TJ*, p. 153).

Primera, la condición de que los principios de justicia elegidos deban ser respetados a perpetuidad favorece a la justicia como imparcialidad. Se ha dicho que las partes, una vez que han considerado todas las alternativas posibles, pueden confiar en que todas se adherirán a los principios de justicia que de hecho elijan. Por eso, ellas deben considerar las presiones de su compromiso. Dado que el acuerdo que tomen será final y perpetuo, cada una debe valorar con toda seriedad si está dispuesta a respetarlo bajo cualquier circunstancia. En este sentido, afirma Rawls, la elección de la justicia como imparcialidad tiene una ventaja clara: protege las libertades básicas y al mismo tiempo evita las peores desigualdades. (*TJ*, pp. 153-154).

Segunda, el carácter público que debe cumplir un principio de justicia favorece a los principios rawlsianos. Una buena razón a favor de una concepción de justicia consiste en que ésta genere su propio apoyo y el carácter público de dicha concepción puede lograr este apoyo propio. Cuando se conoce públicamente que la estructura básica de la sociedad satisface ciertos principios de justicia, se genera que las personas que viven regidas por ellos deseen respetarlos. Si la justicia como imparcialidad logra hacer esto, entonces es por lo menos una concepción de justicia adecuada mínima. Pero Rawls afirma que su concepción de justicia sí logra generar su propio apoyo, por el siguiente hecho psicológico. Cada persona busca la consecución de su propia concepción del bien (o plan de vida) y los dos principios de justicia rawlsianos permiten la consecución de cualquier concepción del bien, siempre y cuando éste no los vulnere (por supuesto). Luego, la justicia como imparcialidad sí generará, gracias a su publicidad, su propio apoyo. Y esto la convierte por lo menos en una concepción de justicia adecuada mínima. (*TJ*, 156-157).

Recapitulando ¿cuál es la idea central de este argumento contractual? Creo que

puedo contestar esta pregunta correctamente en los siguientes términos. La decisión que debe efectuarse en la posición original encarna una lucha entre la racionalidad de la prudencia y la racionalidad del riesgo. Por una parte, podemos arriesgarnos a escoger alguna concepción de justicia que probablemente nos conduciría a una situación más atractiva que la de los dos principios rawlsianos. Por otra parte, podemos asegurar lo que éstos nos brindan y conformarnos con eso. Para inclinar la balanza a favor de la justicia como imparcialidad aparece el velo de la ignorancia. La importancia de éste se vuelve patente cuando pensamos en las cosas que tenemos que evaluar para tomar el riesgo. Para decidirnos por el riesgo sería bueno saber cuán tolerable sería una situación en la que se violara la igualdad de libertades o de oportunidades y cuántas posibilidades hay de que llegemos a esa situación con la elección de principios distintos a (1) y (2). El velo de la ignorancia nos impide saber estas cosas. Por lo tanto, la elección más racional es la elección más prudente.⁴⁷

Además de modelar la intuición moral que dice que los factores arbitrarios no deben influir en la distribución, lo que veremos más adelante (I. 3.2), el velo de la ignorancia permite afirmar que la justicia como imparcialidad es la elección más racional que se puede tomar en la posición original. No es sorprendente, entonces, que muchas de las críticas que se le han dirigido a Rawls tengan que ver con la manera en que él diseñó este velo.⁴⁸

Dicho esto, hemos expuesto el argumento contractual que Rawls ofrece a favor de su concepción de justicia. Si tuviera que exponerlo brevemente de manera deductiva, lo pondría así:

- (i) Dadas ciertas circunstancias β , la elección más racional para un problema de elección bajo incertidumbre es la elección “maximin”.
- (ii) La posición original posee las circunstancias β .

Por lo tanto

- (iii) la elección más racional para el problema de elección planteado en la posición original es la elección “maximin”.

Ahora bien,

- (iv) la justicia como imparcialidad es la elección “maximin” para el problema

⁴⁷ Kymlicka: *Op. Cit.*, pp. 65-66.

⁴⁸ Kymlicka: *Op. Cit.*, pp. 66-67.

de elección planteado en la posición original.

Por lo tanto

- (v) la justicia como imparcialidad en la elección más racional para el problema de elección planteado en la posición original.

Rawls asume que las circunstancias β convierten a la solución maximin en la solución más racional para una decisión bajo incertidumbre. Estas circunstancias β son las tres circunstancias que expuse más arriba. La posición original posee tales circunstancias β gracias en su mayor parte al velo de la ignorancia. La justicia como imparcialidad es la elección maximin en la posición original porque asegura las libertades básicas y evita las peores desigualdades y genera su propio apoyo. Aceptadas todas estas premisas, la conclusión (v) se sigue deductivamente.

Este es el argumento que Rawls considera central para sostener su concepción de justicia. Pero este filósofo ofreció también otro argumento, el intuitivo, que ya expuse (en I. 2.2). Varias veces he dicho que este argumento intuitivo tiene para la teoría rawlsiana más importancia de la que el mismo Rawls considera. Esto es así porque varias de las premisas del argumento contractual expresan las mismas ideas de este argumento intuitivo. Examinado a continuación, entonces, la relación entre ambos argumentos.

I. 3.3. La relación entre el argumento intuitivo y el argumento contractual

Conviene hacer un par de aclaraciones antes de exponer la relación entre los dos argumentos rawlsianos. Primero, los aspectos de la teoría de la justicia como imparcialidad que expongo enseguida tienen que ver más con el segundo principio de justicia que con el primer principio. Pero esto no significa que Rawls considere que el segundo principio sea más importante que el primero. Por el contrario, tal y como al final de la exposición del argumento intuitivo (en I. 2.2), significa que la prioridad del primero está supuesta en todos estos comentarios. Segundo, mucho de lo que afirmo en esta subsección está basado en *Filosofía Política Contemporánea*, de Will Kymlicka, casi tanto como en la propia *Una teoría de justicia*.

Es claro que John Rawls considera a la justicia como imparcialidad como una teoría de justicia contractualista. En este sentido, él afirma que el argumento que muestra

que sus dos principios de justicia serían elegidos en una hipotética elección original de principios de justicia es el argumento central de su teoría. Como expusimos, este argumento puede dividirse en dos partes. Una que consiste en una descripción de la situación en la que se celebraría la hipotética elección: la posición original. Otra que consiste en el razonamiento que muestra que los dos principios rawlsianos serían elegidos en tal situación. La relación que existe entre los dos argumentos rawlsianos tiene que ver con esta posición original.

Como comentamos en la descripción de la posición original, (al inicio de la I. 3. 1.1), el autor de *Una teoría de justicia* admite que para cada concepción tradicional de justicia X existe cierta interpretación Y de la situación original en la que se escogerían principios de justicia con la que X sería elegida. Textualmente, Rawls dice:

Hay, como he dicho, muchas posibles interpretaciones de la situación inicial. Esta concepción varía dependiendo de cómo sean concebidos las partes, de cuáles creencias e intereses se dice que son las suyas, de qué alternativas están abiertas para ellas, y así sucesivamente. En este sentido, hay muchas diferentes teorías contractuales. La justicia como imparcialidad es sólo una de ellas. Pero la cuestión de la justificación [de la situación original elegida] está resuelta, tanto como sea posible, mostrando que hay una interpretación de la situación inicial que mejor expresa las condiciones que son ampliamente pensadas como razonables para imponerse en la elección de principios y que, al mismo tiempo, lleva a una concepción que caracteriza nuestros juicios ponderados en equilibrio reflexivo. Esta más interpretación favorecida, o estándar, interpretación la referiré como posición original. Podemos conjeturar que para cada concepción tradicional de justicia existe una interpretación de la situación inicial en la que sus principios son la solución preferida. (*TJ*, p. 105).

Rawls admite también que él construyó su posición original de tal manera que en ella fuera escogida su justicia como imparcialidad.⁴⁹ Esto, espero, quedó claro cuando hablamos de la importancia del velo de la ignorancia para que la justicia como imparcialidad fuera la concepción de justicia elegida en la posición original). Como dije, en esa elección parece librarse una lucha entre una elección que asegura ciertos beneficios mínimos (la justicia como imparcialidad) y una elección que puede obtener cosas mejores pero no lo asegura. El velo de la ignorancia es crucial para decidimos por la elección que asegura los beneficios mínimos. (Véase el final de la I. 3. 1.2).

Pero si esto es así entonces antes de examinar el razonamiento que muestra que la justicia como imparcialidad es la concepción de justicia que sería elegida en la situación

⁴⁹ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 67.

original, debemos examinar qué interpretación de esta situación original es aceptable.⁵⁰ Muy al inicio de su teoría de justicia, Rawls ya se había preocupado por este problema de la justificación de su posición original (*TJ*, pp. 16-17) y había hablado del mismo punto durante la exposición detallada de la misma posición (*TJ*, p. 105). Ahora nos vamos a percatar de la relevancia que esta justificación de la posición original tiene para su teoría completa.

Rawls afirma que una de las razones para aceptar su interpretación de la situación inicial consiste en que con ésta se asegura que se elegirán principios de justicia tales que coinciden con nuestras intuiciones morales acerca de la justicia. Él sostiene que la posición original se puede justificar, al menos en parte, por el hecho de que desde ella se eligen principios de justicia que coinciden con nuestras intuiciones acerca de la justicia. Textualmente, dice:

Hay, sin embargo, otra manera de justificar una descripción particular de la posición original [aparte de la de modelar ciertas condiciones con ella]. Esta es ver si los principios que serían elegidos [en ella] coinciden con nuestras convicciones de justicia consideradas o se extienden a ellas de una manera aceptable. (*TJ*, p. 17).

Cuando nuestras intuiciones morales no concuerden con los principios de justicia elegidos en la posición original:

En este caso tenemos una elección. Podemos o modificar la descripción de la situación original o podemos revisar nuestros juicios existentes, puesto que incluso los juicios que consideramos provisionalmente como puntos fijos están sujetos a revisión. Yendo hacia un lado y hacia otro, a veces alterando las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros juicios y conformándolos al principio, asumo que eventualmente hallaremos una descripción de la situación inicial que tanto exprese condiciones razonables como produzca principios que coincidan con nuestros juicios ponderados debidamente refinados y ajustados (*duly pruned and adjusted*). Este estado de cosas es lo que llamo equilibrio reflexivo. Es equilibrio porque al final nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo desde que sabemos a qué principios se conforman nuestros juicios y las premisas de su derivación. (*TJ*, p. 18).

Pero entonces el argumento contractual no es independiente del argumento intuitivo, por la siguiente razón.

Si Rawls admite que la posición original se puede diseñar de tal manera que se garantice que en ella se elegirán principios de justicia que concuerden con nuestra intuiciones acerca de la justicia, entonces el argumento contractual, uno de cuyos elementos es la posición original, tiene entre sus premisas las mismas ideas del argumento intuitivo,

⁵⁰ Kymlicka: *Ibid.*

esto es, nuestras intuiciones acerca de la justicia. Podemos suponer que la más importante de estas ideas es la distinción entre decisiones y circunstancias explicada antes (en I. 3.2). De acuerdo con esta distinción, la distribución debe estar determinada por las decisiones de las personas y no por sus circunstancias. Por lo tanto, las contingencias sociales tanto como las habilidades naturales no deben influir en la distribución.⁵¹

Pero si esto es así entonces el argumento contractual parece redundante, por la siguiente razón. Si para cada teoría de justicia tradicional X puede construirse cierta situación inicial Y en la que X sería escogida, entonces la teoría de justicia adecuada debe escogerse antes de construir la situación original en la que sería elegida. Parece redundante elaborar un argumento contractual para defender cierta concepción de justicia si es necesario tener de antemano esa concepción de justicia para construir el argumento contractual.⁵²

Kymlicka apunta que, por otra parte, esto no significa que la herramienta contractual carezca totalmente de utilidad, puesto que ella puede servir para hacer claras, palpables, digamos, nuestras intuiciones, para precisarlas y para compararlas con las intuiciones de las otras teorías.⁵³

Pero podemos decir, junto con Kymlicka, que el argumento intuitivo que Rawls ofrece a favor de la justicia como imparcialidad es el argumento más importante de su teoría. El argumento contractual depende del argumento intuitivo y más bien parece que ayuda a expresarlo.⁵⁴

Si tuviera que expresar esta relación entre ambos argumentos deductivamente, expondría lo siguiente:

- (i) Si queremos que la justicia como imparcialidad sea elegida en el contrato original, entonces tenemos que aceptar la descripción de la posición original.
- (ii) Si queremos aceptar la descripción de la posición original (argumento contractual), entonces tenemos que apelar a nuestras intuiciones acerca de la

⁵¹ Kymlicka: *Ibid.*

⁵² Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 68.

En "Two Dogmas of Empirism" W. V. O. Quine, hablando de las nociones de "analiticidad" y "necesariedad", decía que éstas no implicaban un círculo vicioso pero sí algo muy parecido: "una línea cerrada en el espacio". Aquí sucede algo muy semejante.

⁵³ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 68.

⁵⁴ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 69.

justicia (argumento intuitivo).

Por lo tanto

- (iii) si queremos que la justicia como imparcialidad sea elegida en la elección original de principios de justicia, entonces tenemos que apelar a nuestras intuiciones acerca de la justicia.

La primera premisa es el argumento contractual condensado. La segunda premisa muestra la relación entre ambos argumentos. La conclusión muestra que al final el argumento intuitivo es el más importante para la justicia como imparcialidad.

Finalizó con esto la exposición de la relación entre los dos argumentos que Rawls ofrece a favor su concepción de justicia.

Creo que con todo esto he descrito los rasgos esenciales de la teoría general de justicia presentada en *Una teoría de justicia*. Parece necesario redactar un resumen, si bien muy breve, de toda esta exposición, esto es, de todo este primer capítulo de la presente tesis.

En la primera sección del presente capítulo (I. 1) expuse un panorama general de la teoría de justicia de Rawls. En ella vimos las razones por las que son necesarios ciertos principios de justicia en una sociedad, cuál es el sujeto de la justicia, la formulación más embrionaria de los dos principios de justicia, la idea de la posición original y la estructura contractualista de la teoría. Como reza el título, quise exponer un panorama general de la teoría de justicia rawlsiana, la teoría llamada “justicia como imparcialidad”.

En la segunda sección (I. 2) expuse el contenido de la concepción de justicia de este filósofo, conformada por dos principios, arreglados en orden serial: uno de igualdad de libertades, otro que establece que las desigualdades están justificadas si y solo si acaecen en un marco de igualdad equitativa de oportunidades y maximizan las expectativas de las personas menos favorecidas. Allí expuse también el argumento intuitivo que Rawls ofrece a favor de estos dos principios. Esta sección la dividí en cuatro partes. En la primera (I. 2.1) describí la formulación inicial de los dos principios y expliqué por qué el segundo principio debía aclararse más. En la segunda parte (I. 2.2) discutí la versión adecuada de este segundo principio. Durante esta discusión salí a relucir el argumento intuitivo con el que Rawls defiende su concepción de justicia. En la tercera parte (I. 2.3) expliqué con detalle cuál es el segundo principio de justicia. En la cuarta parte (I. 2.4) hablé del papel que la justicia

procedimental pura juega en la teoría de justicia distributiva de Rawls.

En la tercera y última sección (I. 3) reconstruí el argumento que este filósofo ofrece como el más importante en favor de su concepción de justicia, el “argumento contractual”. Expuse también la relación entre este argumento contractual y el otro argumento intuitivo. Dividí esta sección en dos partes. En la primera (I. 3.1) reconstruí el argumento contractual. A su vez dividí esta reconstrucción en dos partes: una (I. 3. 1.1) con la descripción de la posición original en la que se elegirían los principios de justicia, otra (I. 3. 1.2) con el razonamiento que muestra que, descrita la posición original tal y como es descrita, la justicia como imparcialidad sería la concepción de justicia elegida en el contrato original. Y en la segunda parte (I. 3.2) de esta sección, finalmente, expuse la relación que existe entre el argumento intuitivo y el argumento contractual. Como espero haya quedado claro, el argumento intuitivo resultó ser el argumento más importante de la teoría de justicia de Rawls.

Ahora bien, el tema de la presente tesis es la justicia distributiva, específicamente, la crítica que el liberalismo conservador le dirige al liberalismo igualitario con respecto a la justicia distributiva. En esta tesis, John Rawls es el representante del liberalismo igualitario y Robert Nozick el del liberalismo conservador. En este capítulo (I) he expuesto la teoría de justicia del primero. Ahora debo exponer los rasgos generales de la filosofía política del segundo. Esto es lo que hago en el siguiente capítulo (II).

II. La teoría del “Estado mínimo” de Robert Nozick

Robert Nozick, filósofo norteamericano del siglo XX, mantuvo intereses intelectuales muy variados. La revolución rusa, la felicidad humana, la justificación del Estado mínimo, una teoría del conocimiento alternativa a la teoría tradicional “tripartita” y otros temas fueron objeto de sus reflexiones.¹ En la presente tesis hablaré únicamente de su filosofía política. Su obra más influyente al respecto, publicada en 1974, *Anarquía, Estado y Utopía*, se coloca en oposición a cualquier teoría que limite la libertad individual para favorecer otro valor, como la igualdad o la justicia social, incluida la de John Rawls.² Esta obra parece ser la más influyente de la corriente que he llamado “liberalismo conservador”.³

En este segundo capítulo de la presente tesis intentaré hacer dos cosas. Primero, exponer lo que denomino un “breve panorama general de la filosofía política de Robert Nozick”, tal y como aparece en *Anarquía, Estado y Utopía*. Con respecto a esta primera tarea conviene aclarar lo siguiente. No es mi propósito delinear todos los rasgos generales de la filosofía política de Nozick, porque solo me baso en esta obra. Lo que más bien quiero hacer es exponer cuáles son las tesis de estas dos primeras partes de *ASU* que resultan importantes para el tema de la justicia distributiva. Lo que denomino “breve panorama general de la filosofía política de Nozick” es más bien una explicación de la manera en que el tema de la justicia distributiva se relaciona con los objetivos generales de *ASU*. Conviene explicar esto con otras palabras. *ASU* no es un libro que se ocupe primordialmente del tema de la justicia distributiva. En realidad, es un libro cuyas tesis más importantes son tesis de otros temas, temas relacionados con el Estado, la anarquía y la utopía, como su propio título sugiere. La teoría de justicia distributiva que Nozick elabora en esta obra, y la crítica que con ella le dirige a la teoría de justicia distributiva de Rawls, (que es el tema central de la presente tesis) son aspectos adyacentes del grueso de *ASU*. Así, lo que quiero explicar en el “breve panorama general” es la manera en que las tesis nozickeanas acerca de justicia

¹ En teoría del conocimiento Nozick ha sido influyente. En este campo su obra más importante es *Philosophical Explanations* (Oxford, Oxford University Press, 1981).

² Roberto Gargarella dice, sin embargo, que para 1995 (en *The Nature of Rationality*, Princeton University Press) Nozick se mostraba escéptico con respecto a las críticas que él mismo le dirigiera a Rawls en *ASU*. Durante toda esta tesis hablo del Nozick de hace treinta años, entonces. (Cf. Gargarella, Roberto: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 45, nota al pie 1).

³ Esta corriente es normalmente denominada “libertarianismo”.

distributiva están relacionadas con sus tesis generales de *ASU*.

La segunda tarea que intentaré llevar a cabo en este capítulo se comprenderá cabalmente después de haber leído la primera. Esta segunda tarea consiste en reconstruir la teoría, argumento, defensa, o como quiera llamársele, del “Estado mínimo” que Nozick desarrolla durante toda la primera parte de *ASU*. Como veremos en el breve panorama general de la filosofía política de este filósofo, la tesis del “Estado mínimo” es probablemente la tesis central de *ASU*, o por lo menos una de las más importantes, y a partir de ella, es decir, para defenderla, se desprende la teoría de justicia distributiva que este filósofo ofrece. Por esta razón, el grueso de este capítulo está dedicado a la exposición de esta teoría del Estado mínimo. Y por eso denomino a éste capítulo “La teoría del Estado mínimo de Robert Nozick”.⁴

Dividiré el siguiente capítulo en dos secciones, cada una correspondiente con una de las dos tareas mencionadas. En una primera sección (II. 1) expondré un breve panorama general de la filosofía política de Robert Nozick. En una segunda sección (II. 2) expondré el argumento a favor del Estado mínimo que este filósofo ofrece.

II. 1. Breve panorama general de la filosofía política de Nozick

Que Robert Nozick es un filósofo liberal a ultranza es muy claro desde el inicio de *Anarquía, Estado y Utopía*. En el prefacio de esta obra este filósofo sostiene las tesis liberales que constituyen los rasgos más básicos a partir de los cuales construirá toda su filosofía política ulterior. Para decirlo con términos matemáticos, estas tesis liberales del prefacio de *ASU* son los “axiomas” a partir de los cuales este filósofo deducirá todos los “teoremas” de su filosofía política. ¿Cuáles son estas básicas tesis? Las siguientes: las personas individuales tienen ciertos derechos, los derechos de las personas individuales son muy fuertes. (*ASU*, p. ix).

Parece una creencia común que las personas poseemos derechos y que estos derechos son importantes. Supongo que la enorme mayoría de constituciones poseen apartados específicos en los que se protegen (al menos en el papel) ciertos derechos para

⁴ Creo, por otra parte, que este rotulo sí concuerda con los objetivos generales de *ASU*, porque creo que la tesis del Estado mínimo sí es la tesis central de esta obra.

todas las personas. Sin embargo, la fuerza, el radicalismo, o queramos llamarle, de estas convicciones en Nozick es mayor, como vemos cuando él se pregunta, preocupado por el respeto a los derechos individuales, por la legitimidad del Estado. Nosotras, o al menos la mayoría de nosotras, creemos que existen los derechos individuales y que éstos son importantes, pero no por eso cuestionamos la legitimidad del Estado. Nozick, preocupado por las violaciones a los derechos individuales que la existencia del Estado puede conllevar, sí pone en tela de juicio la legitimidad de éste.

Así, en el primer párrafo de *ASU* Nozick afirma que los derechos que las personas individuales poseen son tan fuertes y su rango de aplicación tan grande (*far-reaching*) que plantean la pregunta de hasta qué punto puede existir un Estado sin violarlos. Él afirma que desea indagar cuánto espacio le dejan al Estado los derechos individuales.⁵ (*ASU*, p. ix).

Ahora bien, la importancia de los derechos individuales en relación con la legitimidad del Estado, nos señala cuál es el tema central de *Anarquía, Estado y Utopía*. Nozick afirma que la naturaleza del Estado y su justificación es el tema central de esta obra. (*ASU*, p. ix). Aquí nos damos cuenta, entonces, que el tema de la justicia distributiva es un tema adyacente al tema central, que es el del Estado. La conclusión nozickeana acerca del Estado es que sólo un “Estado mínimo” está justificado. En otras palabras, que el único tipo de Estado que puede existir legítimamente es el Estado mínimo. Cualquier tipo de Estado que sea más extenso viola los derechos que las personas individuales poseen, específicamente, viola el derecho que cada persona tiene a no ser forzada a hacer ciertas cosas. (*ASU*, p. ix).

Más adelante quedará más claro qué es eso del Estado mínimo, pero conviene decir algo desde ahora. En una formulación un tanto informal, Nozick dice que el Estado mínimo es el que está “limitado a las estrechas funciones de protección en contra de la fuerza, el robo, el fraude, garantizar el cumplimiento de los contratos y cosas por el estilo” (*ASU*, p. ix). Muy a grandes rasgos, nosotros podemos decir que el Estado mínimo es el que realiza funciones meramente policiales y no realiza funciones de seguridad social.

La tesis del Estado mínimo parece ser, entonces, la tesis central de *ASU*. Pero a partir de ella se desprenden otras discusiones. La tesis del Estado mínimo recibe críticas

⁵ No han sido pocos los gobernantes que han averiguado, al contrario, cuánto espacio le deja el Estado a los derechos individuales.

desde dos flancos. Por un lado, de las anarquistas, que sostienen que no existe algún Estado, mínimo, ultramínimo o extenso, que pueda existir legítimamente. Nozick intenta refutar a la anarquista y probar que el Estado mínimo sí puede existir legítimamente. La refutación del anarquista es una parte muy importante de *ASU*.

Pero otras critican al Estado mínimo centrándose en su extensión. Dicen que el Estado debe ser más extenso que el mínimo. Creo que la mayoría de personas, quizás porque hemos vivido en sociedades regidas por Estados más extensos que el mínimo, creemos que el Estado debe ser algo más que los cuerpos que monopolizan la violencia.⁶ Para defender su tesis del Estado mínimo, Nozick debe refutar también estos argumentos.

Ahora bien, aún asumiendo que el Estado mínimo está justificado en contra de la anarquista y en contra de las que defienden Estados más extensos, Nozick se pregunta “¿carece la idea o el ideal del Estado mínimo de brillo? ¿Puede estremecer al corazón o inspirar a las personas a la lucha o al sacrificio? ¿Algún hombre levantaría barricadas bajo su bandera (*banner*)?” (*ASU*, p. 297). La respuesta parece ser no. La verdad es que el ideal del Estado mínimo no parece generar grandes pasiones, no parece que pueda llevar a las personas a la lucha como lo han hecho otros ideales (el comunista, cristiano, islamita o hasta fascista). Preocupado por esto, Nozick desea darle más “brillo” a la tesis más importante de *ASU*. Para hacer esto él dice que recurrirá a “la tradición del pensamiento social preeminentemente inspiradora, la teoría utopista” y argüirá que “lo que puede ser rescatado de esta tradición es precisamente la estructura del Estado mínimo. (*ASU*, p. xii).

Podemos decir, entonces, que *Anarquía, Estado y Utopía* tiene tres objetivos: defender la tesis del Estado mínimo en contra de la tesis anarquista, defender la tesis del Estado mínimo en contra de los Estados más extensos y defender que el Estado mínimo es

⁶ Es interesante señalar la siguiente coincidencia y conflicto entre el liberalismo conservador y la doctrina que parece estar exactamente en el lado opuesto del debate, el marxismo.

Asumiendo que el liberalismo conservador defiende la tesis del Estado mínimo, entonces tanto esta corriente como la marxista aceptan que el Estado no es otra cosa que “el grupo de personas que monopolizan la violencia” (siguiendo la famosa formulación de Engels). Pero mientras el liberalismo conservador parece creer que esta es la característica que le da legitimidad al Estado, el marxismo la considera como la prueba más fehaciente de su injusticia. La diferencia con respecto a la estima del Estado mínimo parece surgir porque ambas teorías parten de visiones acerca de la economía totalmente distintas. Para un liberal conservador, un Estado que realice algo más que funciones policiales viola los derechos de los individuos, porque para él una distribución económica que sea el resultado de intercambios libres es justa (de acuerdo con la justicia procedimental pura) y, entonces, el Estado debe limitarse a protegerla. Para una marxista, totalmente al contrario, la economía de libre mercado es injusta (basada en la “explotación del hombre por el hombre”), luego la distribución económica resultante es injusta y, por lo tanto, el Estado que se dedique simplemente a protegerla se estará dedicando exclusivamente a preservar la injusticia (“el dominio de una clase sobre otra”).

atractivo porque es lo que puede rescatarse de la tradición utopista. La intuición central que lleva a Nozick a defender la tesis del Estado mínimo, como quedará más claro a lo largo de este capítulo, es la tesis de la primacía de los derechos individuales.

Conviene describir el resumen de *ASU* que el propio Nozick nos ofrece en el prefacio de la obra. Nozick dice que la organización general de este libro es la siguiente. En la primera parte, llamada “La teoría del estado-de-naturaleza o cómo regresar a un Estado sin realmente intentarlo” (“*State-of-Nature Theory, or How to Back into a State without Really Trying*”), se discute la afirmación anarquista que sostiene que cualquier Estado viola ciertos derechos de las personas y es por lo tanto inmoral. Lo que se arguye, en contra de la anarquista, es que un Estado mínimo, puede surgir desde el “estado de naturaleza” mediante un proceso que no viola los derechos de alguna persona. Así, la primera parte de *ASU* justifica la existencia del “Estado mínimo”. (*ASU*, p. xi). En la siguiente sección de esta tesis (II. 2) intentaré reconstruir esta justificación. En la segunda parte de *ASU*, titulada “¿Más allá del Estado mínimo?” (“*Beyond the Minimal State?*”), se sostiene que no existe algún Estado más extenso que el mínimo que esté justificado. (*ASU*, pp. xi-xii). Por último, en la tercera parte, llamada “Utopía” (“*Utopia*”), se intenta defender que el Estado mínimo es el que mejor rescata los ideales de la tradición utopista. (*ASU*, p. xii).

Ahora bien ¿por qué se ocupa Nozick del tema de la justicia distributiva en *ASU*? ¿Qué tiene que ver la tesis del Estado mínimo con la justicia distributiva? La respuesta la vemos en el siguiente pasaje, que se halla al inicio de la segunda parte de esta obra:

El Estado mínimo es el Estado más extenso que puede estar justificado. Pero muchas personas han ofrecido (*put forth*) otras razones que buscan justificar un Estado más extenso. (...) En este capítulo nosotros consideramos la afirmación de que un Estado más extenso está justificado, porque es necesario (o es el mejor instrumento) para lograr la justicia distributiva” (*ASU*, P. 149).

La realización de la justicia distributiva, se ha argüido como una justificación para la existencia de un Estado más extenso que el mínimo. El argumento es el siguiente: (i)un Estado más extenso que el mínimo es necesario, o es el mejor instrumento, para llevar a cabo la tarea de la justicia distributiva, (ii)debe llevarse a cabo la tarea de la justicia distributiva, por lo tanto (iii)un Estado más extenso que el mínimo está justificado. Pero, como hemos visto, Nozick quiere defender que el único tipo Estado que está justificado es

el Estado mínimo. Para refutar el argumento anterior, este filósofo puede o refutar su primera premisa o su segunda. Creo que puede decirse que él intenta refutar ambas. La manera en que el intenta hacer esto es ofreciendo una teoría de justicia distributiva distinta a las teorías que implican un Estado más extenso que el mínimo. El ofrece una teoría de justicia de justicia distributiva que denominaré “teoría de justicia en las pertenencias”.⁷ Esta teoría no implica la existencia de un Estado más extenso que el mínimo.

Hay que señalar que, de entre las múltiples teorías de justicia distributiva que se arguyen como la justificación para un Estado más extenso que el mínimo, Nozick le dedica especial atención a la teoría de justicia distributiva de Rawls.⁸ El objetivo general de la presente tesis es evaluar esta crítica.

Finalizó con esto el panorama general de la filosofía política de Nozick. Paso ahora a exponer la teoría del Estado mínimo que este filósofo nos ofrece.

II. 2. La teoría del “Estado mínimo”

La estrategia general que Robert Nozick sigue para defender al “Estado mínimo” es la siguiente. Él intenta mostrar que el Estado mínimo surgiría en (o desde) el “estado de naturaleza” mediante un proceso de “mano-invisible” que es moralmente legítimo, es decir, que no viola los derechos de alguna persona, en cada uno de sus pasos. Nozick cree que, si logra mostrar que este tipo de Estado surgiría a partir del estado de naturaleza mediante un proceso no premeditado previamente que es moralmente legítimo en cada uno de sus pasos, logra mostrar que el Estado mínimo existe legítimamente. Los pasos más importantes de este proceso son el surgimiento de la “agencia de protección dominante”, la conversión de ésta en “Estado ultramínimo” y la conversión de éste en “Estado mínimo”. Las nociones de “explicación de mano-invisible”, “estado de naturaleza”, “agencia de protección dominante”, “Estado ultramínimo” y “Estado mínimo” quedarán definidas a lo largo de la

⁷ Nozick la llama “*entitlement theory*”. Pero como el término es francamente intraducible y como también la llama “principio de justicia en las pertenencias” (“*principle of justice in holdings*”) (ASU, pp. 149-150), prefiero llamarla de esta segunda manera.

⁸ Una teoría de justicia se convirtió rápidamente en una obra dominante, es decir, en una obra que no se podía ignorar, para bien o para mal. Esto lo vemos en una entrevista acerca de filosofía moral que Bryan Magee le hizo a R. M Hare entre 1975 y 1977 (no se especifica la fecha exacta). Véase Magee, Bryan: *Los hombres detrás de las ideas* (traducción de José Antonio Robles García) México, FCE, 1982, pp. 167-168.

exposición.

Siguiendo la estrategia general nozickeana para defender la tesis del Estado mínimo y con fines meramente expositivos, dividiré el argumento nozickeano a favor del Estado mínimo en tres partes. En líneas generales, en cada una de estas partes expondré lo siguiente.

En la primera parte (II. 2.1), señalaré el proceso mediante el cual surgiría la “agencia de protección dominante” en el “estado de naturaleza”. En la segunda parte (II. 2.2) hablaré de los principios que expresan cómo puede comportarse una(s) persona(s) si quiere respetar los derechos de otra(s) persona(s) en el estado de naturaleza. Nozick aborda esta compleja tarea porque quiere indagar cuáles son las tareas que puede hacer el Estado sin violar los derechos de alguna persona. En la tercera parte (II. 2.3) expondré cómo se convertiría la “agencia de protección dominante” en un “Estado ultramínimo”, primero, y en un “Estado mínimo”, después, mediante un proceso moralmente legítimo.

II. 2.1. El “estado de naturaleza” y la “agencia de protección dominante”

Como hemos dicho, la manera en que Nozick intenta refutar a la anarquista y defender al Estado mínimo consiste en mostrar que éste surgiría desde el “estado de naturaleza” a través de un proceso moralmente legítimo, esto es, que no violaría los derechos de alguna persona en alguno de sus pasos. En los dos primeros capítulos de *ASU* Nozick ofrece razones para apelar a la noción de “estado de naturaleza”, explica en qué consiste éste, describe cómo surgiría en él la “agencia de protección dominante” y explica por qué ésta no es un Estado. En el tercer capítulo de *ASU* expone dos distinciones y las objeciones del anarquista. Estas distinciones son la distinción entre “Estado ultramínimo” y “Estado mínimo” y entre “restricciones morales” (*moral side-constraints*) y “fines morales” (*moral goals*). Expongo estos puntos a continuación.

II. 2. 1.1. Razones para hablar del “estado de naturaleza”

La razón primordial para hablar del estado de naturaleza está relacionada con la afirmación anarquista según la cual no puede existir legítimamente algún Estado. Nozick es claro en su consideración acerca del anarquismo. Según él, la pregunta fundamental de toda

la filosofía política es la pregunta por la existencia legítima de algún Estado. Es la pregunta fundamental porque precede a las preguntas acerca de la configuración adecuada de algún Estado. Siendo tan importante ¿cuál es la situación que se debe examinar para responderla? Nozick dice que una situación en la que no exista organización política alguna. Esta situación es el “estado de naturaleza”.

¿De qué manera el análisis una situación sin alguna organización política nos sirve para responder a la pregunta por el Estado o la anarquía? La primera respuesta que puede darse es la siguiente. Nos sirve porque podemos comparar ambas situaciones y decidirnos. En otras palabras, a través de una comparación entre una situación del estado de naturaleza y una situación con Estado podemos decidir cuál es mejor, es decir, podemos decidir si debe existir algún Estado o no. (*ASU*, p. 4). Pero Nozick propone otro uso de la noción del estado de naturaleza.⁹ El uso que este filósofo propone es el siguiente.

Imaginemos primero una situación de estado de naturaleza v que sea lo más favorable posible pero a la vez realista: en v las personas actúan generalmente, pero no totalmente, como deben. Según Nozick, si podemos mostrar que una situación con Estado ϵ es superior a la situación v , o que la situación ϵ surgiría a partir de la situación v mediante un proceso que no implica la violación de los derechos de alguna persona, o que la situación ϵ sería superior a la situación v si ϵ surgiera a partir de v mediante un proceso similar al último, justificaríamos la existencia del Estado (de la situación ϵ). (*ASU*, p. 5). Lo que Nozick intentará es que el Estado surgiría a partir del estado de naturaleza mediante un proceso moralmente legítimo.

En otras palabras, para responder a la pregunta por la anarquía o el Estado, Nozick propone que usemos el análisis del mejor estado de naturaleza realísticamente posible no para compararlo con el Estado sino para mostrar que el Estado (específicamente, el Estado mínimo) surgiría a partir de este estado de naturaleza. Esta es la razón por la cual “resucita la arcaica noción” del estado de naturaleza, la manera en que la teoría del estado de naturaleza nos sirve para justificar la existencia del Estado mínimo.¹⁰

⁹ Las razones para rechazar la comparación entre el estado de naturaleza y el Estado están en *ASU*, pp. 3-4.

¹⁰ En *ASU*, pp. 6-9, Nozick expone otra razón para hablar de algo como “el estado de naturaleza”, que bien podría haber aparecido en un libro de filosofía de la ciencia. El meollo de esta razón consiste en lo siguiente. El surgimiento del estado mínimo a partir del estado de naturaleza es un “explicación potencial fundamental” del reino de político, es decir, una explicación completa de un reino (en este caso, del de lo político, entendido como el reino opuesto al de lo no-político) que sería cierta si todos los elementos que se usan en ella fueran

Veamos ahora en qué consiste el estado de naturaleza y cómo surgiría en éste la “agencia de protección dominante”.

II. 2. 1.2. *El estado de naturaleza y el surgimiento de la agencia de protección dominante*

La descripción del estado de naturaleza que Nozick elige para desarrollar su argumento a favor del Estado mínimo en la que procede de John Locke.¹¹ Vale la pena señalar que antes de empezar con esta descripción, Nozick reconoce que no expondrá cuál es la teoría moral que la subyace. Más aún, reconoce que exponer cuál es la teoría moral subyacente a la descripción del estado de naturaleza es tan crucial que es un consuelo menor saber que se está siguiendo la “respetable tradición de Locke”. (*ASU*, p. 9).

El estado de naturaleza lockeano es el siguiente. Las personas en éste poseen total libertad para disponer de sí mismas y de sus propiedades sin depender de la voluntad de alguna otra persona que no sean ellas mismas. Lo único que limita las acciones de las personas en el estado de naturaleza es la “ley fundamental de la naturaleza”. Ésta sostiene que no se puede dañar a otra persona en su vida, su salud, su libertad o sus propiedades. Pero, como es previsible, algunas personas transgreden esta ley. Ante una transgresión, la persona afectada tiene el derecho de castigar a la agresora y de restituirse lo que le fue quitado. Este es uno de los “inconvenientes del estado de naturaleza” para cuya resolución Locke propuso el gobierno civil. (*ASU*, pp. 10-11).

¿Cuál es el problema con el estado de naturaleza? ¿Por qué se ha considerado peor que el Estado? Los problemas del estado de naturaleza están relacionados primordialmente con la seguridad de las personas que vive en él. En este sentido, el estado de naturaleza parece implicar dos problemas importantes, el problema de las disputas interminables y el problema de la impunidad de algunas agresiones.

El estado de naturaleza implica el problema de las disputas interminables, que surge de la siguiente manera. La ley natural del estado de naturaleza no puede brindar una

ciertos (que sería cierta si no fuera meramente hipotética. Según Nozick, una explicación potencial fundamental ilumina mucho nuestro conocimiento de un campo aunque no sea cierta. Luego, la descripción del surgimiento del Estado mínimo a partir del estado de naturaleza nos ayuda a comprender mucho acerca de lo político aunque no sea cierta. (Cf. *ASU*, pp. 6-9).

¹¹ La fuente nozickeana es la siguiente. Locke, John: *Two Treatises of Government* (ed. Peter Laslett), New York, Cambridge University Press, 1967. Nozick se basa casi exclusivamente en el *Second Treatise*.

solución adecuada para todos los problemas, no brinda un criterio universal para solventar disputas. Por ello, cada persona que juzgue una arbitrariedad asumirá que está en lo correcto. Cada persona sobreestimaré el monto del daño recibido. Por esta razón las aplicaciones (*enforcements*¹²) de los derechos que hayan sido violados se alargarán interminablemente. Las personas agresoras a las que se les haya castigado primero juzgarán que se les castigó excesivamente (lo cual es violar uno de sus derechos) y tomarán una compensación, pero ésta será seguida por una contracompensación del castigador, y así sucesivamente. En el estado de naturaleza no existe una manera de finiquitar estas disputas, no existe un acuerdo que ambas partes puedan considerar concluyente.

El otro problema que surge en el estado de naturaleza consiste en que algunas agresiones quedarán impunes. Cuando una persona agredida no posea la fuerza necesaria para aplicar sus derechos, las agresiones que sufra no serán castigadas. (*ASU*, pp. 11-12).

Para resolver estos problemas, Locke introdujo el gobierno civil. Nozick, sin embargo, indaga más bien cómo se pueden solucionar estos problemas dentro del propio estado de naturaleza, es decir, sin recurrir al paternalista Estado (que les marca el punto final de las disputas a sus hijos e impide que alguno sea dañado impunemente). La resolución de estos problemas, como veremos, nos llevará al surgimiento de una “agencia de protección dominante” en el estado de naturaleza. Nozick se centra en el segundo problema, las agresiones impunes.

Según Nozick, dentro del estado naturaleza la impunidad de ciertas agresiones puede evitarse mediante la creación de “asociaciones de protección”. Ciertas personas se juntan para defenderse mutuamente, cada una de ellas responde al llamado de cualquiera de las otras para aplicar (*enforce*) sus derechos, y esto evita que sufran agresiones y no puedan defenderse. Felizmente, “la unión hace la fuerza”. Sin embargo, estas asociaciones de protección presentan a su vez los siguientes dos inconvenientes. Es difícil que todas las personas puedan acudir en cualquier momento y no parece deseable que cualquier motivo sea suficiente para convocar a la asociación. (*ASU*, pp. 12-13). Nozick plantea una manera de resolver estos problemas.

Piénsese en el último inconveniente, el de que cualquier motivo sea bueno para

¹² “*Enforcement*” significa que algo que fue quitado y que se recupera de nuevo. La mejor traducción de este término sería “hacer valer”. Pero para agilizar la exposición la traduzco como “aplicación”.

defender a una persona asociada. En primer lugar, es posible que ésta convoque a la asociación porque cree que uno de sus derechos fue violado pero por otra persona asociada. ¿Qué hará la asociación? ¿A quién defenderá? Nozick dice simplemente que una asociación debe imponer mecanismos para resolver los problemas entre sus miembros. Pero aunque se establezcan estos mecanismos y funcionen correctamente, aún persistirán problemas con respecto a las demandas de una persona asociada contra una persona no asociada. No parece deseable que la asociación acuda a imponer los derechos de uno de sus miembros sin investigar primero si éste tiene la razón. Si no lo hace así, será en ocasiones una asociación de agresión en vez de una asociación protección. La asociación no puede permitir que se la use por cualquier motivo. Nozick dice simplemente que la asociación puede solucionar esto deliberando acerca de la pertinencia de cada una de sus actividades.

Con respecto al otro problema, que es difícil que todas las personas asociadas acudan en cualquier momento a defender a una de sus compañeras, éste puede resolverse mediante el método de la división del trabajo y el intercambio. Utilizando este método algunas personas se dedicarán exclusivamente a las labores de protección y cobrarán un salario por esa labor. Nacerán entonces las “agencias de protección”, una suerte de empresas que venden protección. Surgirán diferentes pólizas de protección, con diferentes precios, ofrecidas por diferentes agencias. (ASU, p. 13).

Varias agencias de protección han surgido y ellas conviven ofreciendo sus servicios. Parece que hemos resuelto el problema de las agresiones impunes. Nozick no lo dice explícitamente, pero el esquema de las agencias de protección parece que también puede resolver, si bien nunca totalmente, el problema de las disputas interminables. Una agencia bien puede tener la fuerza para ponerle punto final a una disputa, al menos la mayoría de las veces. Pareciera, entonces, que las agencias de protección convivirán mutuamente en el estado de naturaleza y se resolverá así el problema de la seguridad. Nozick sostiene, sin embargo, que en el estado de naturaleza las agencias de protección que convivieran en cierta área geográfica sufrirían un proceso con el que al final solo una de ellas emergería como la agencia dominante en cierta área geográfica.

Inicialmente, varias compañías de protección operan en la misma área geográfica. En algún momento habrá un conflicto entre una persona cliente de una agencia y otra persona cliente de otra agencia. ¿Qué pasará cuando acaezca un conflicto entre una persona

C clienta de una agencia τ y una persona I clienta de una agencia ι ? Si tanto τ como ι de acuerdo con la solución del caso, riada. Si no están de acuerdo, solo puede pasar una de las siguientes tres posibilidades. La primera es que la agencia τ y la agencia ι peleen y solo una de ellas gane. La segunda es que τ centre su poder en cierta área e ι lo centre en otra área y cada una gane las batallas que sucedan en su área. La tercera es que tanto ι como τ se sometan al juicio de un tercer partido que solucione el caso. En este último caso, surgiría un sistema de juzgados al que estarían sometidas todas las agencias; así, aunque operaran distintas agencias, existiría un solo sistema federal (y no dos sistemas federales) del que todas ellas formarían parte. (ASU, p. 16).

Lo que es importante señalar es que con cualquiera de las tres situaciones posibles, todas las personas de una determinada área geográfica estarán sujetas a un mismo sistema judicial que evalúa sus reclamaciones y restituye sus derechos. En cada área geográfica surge una agencia de protección dominante o una única federación de agencias.¹³

¿Por qué en el mercado de la protección surge, de esta manera, un monopolio en cada área geográfica? ¿Por qué no pueden ponerse de acuerdo las distintas agencias para convivir pacíficamente? Nozick afirma que por la naturaleza del “producto” que venden, a saber, protección contra otras personas. El valor de la protección contra otras personas es relativo a la fuerza de las otras. Mientras más fuerte sea una agencia y más débiles e indefensas estén las personas que no están con ella, más vale el “producto” que ofrece esa agencia. Para ganar fuerza en el mercado, las agencias de protección no solo competirán por obtener clientes sino que además competirán violentamente entre sí. Esto es así porque una agencia puede subir sus precios si las otras agencias son más débiles (si las personas que no entran en cierta agencia van siendo cada vez más débiles).¹⁴ (ASU, pp. 16-17).

Surge, entonces, una agencia de protección dominante en el estado de naturaleza. Nozick se pregunta cuánto difiere, si algo, esta agencia dominante del Estado. ¿Acaso estaba errado Locke al creer que era necesario un acuerdo (*compact*) para establecer la sociedad civil (el Estado) y ésta surge por un proceso natural, sin acuerdo premeditado? (ASU, p. 18). Nozick dice que estas preguntas se relacionan con la noción de “explicación

¹³ De aquí en adelante, uso “agencia de protección dominante” para referirme tanto a “una agencia de protección dominante” como a “una única federación de agencias”.

¹⁴ ¿No es este el mecanismo de cualquier mercado, pero no solamente el de la protección? Yo recordaría la frase de Marx según la cual “las guerras comerciales inevitablemente terminan en guerras militares”.

de mano-invisible”, puesto que la explicación del surgimiento de la agencia dominante en el estado de naturaleza es una explicación de mano-invisible del surgimiento del Estado.

¿Qué es una explicación de mano-invisible? El autor de *ASU* contesta en los siguientes términos. Las explicaciones que muestran como un patrón completo δ , que uno pensaría que es el resultado de la(s) acción(es) premeditada(s) de una o varias personas, en realidad surge mediante un proceso en el que no se tenía en mente δ , debemos llamarlas, siguiendo la terminología de Adam Smith, “explicaciones de mano-invisible”. (*ASU*, p. 18). Este tipo de explicaciones tienen un atractivo inmediato, por supuesto. Según Nozick, su cualidad especialmente atractiva está relacionada con la noción de “explicación fundamental”. Una explicación fundamental de un ámbito δ es aquella que explica totalmente a ese ámbito δ sin usar nociones de δ . Una explicación de mano-invisible es una explicación fundamental, minimiza el uso de las nociones que constituyen el fenómeno δ que se va a explicar, puesto que no explica a un patrón complicado δ incluyendo alguna(s) noción(es) que conforma(n) a δ como objeto(s) del deseo premeditado de las personas que están implicadas en la creación de δ . (*ASU*, pp. 18-19). Las explicaciones de mano-invisible son las opuestas de las explicaciones de “mano-escondida”. En éstas, ciertos hechos desconectados, que ciertamente no son el producto de algún deseo intencional, se explican como el producto de un deseo intencional. (*ASU*, p. 19).¹⁵

Ahora bien ¿ha brindado Nozick con la explicación del surgimiento de una agencia de protección dominante una explicación de mano-invisible del surgimiento del Estado? En otras palabras ¿es la agencia de protección dominante de un área geográfica el Estado de esa área geográfica? Nozick responde que no. Según él, al menos por las dos siguientes razones una agencia de protección dominante no satisface una concepción mínima del Estado. Se dice que el Estado ejerce el monopolio del uso de la fuerza y que protege a todas las personas que viven en un determinado territorio. La agencia de protección dominante no parece ejercer el monopolio del uso de la fuerza, dado que permite que algunas personas, las que no son sus clientas, apliquen sus derechos por sí mismas. La agencia de protección dominante tampoco protege a todas las personas que viven en su territorio, puesto que no protege a las que no sean sus clientas. (*ASU*, pp. 22-23).

Nozick expresa que para nuestros propósitos (examinar si la agencia dominante es

¹⁵ En *ASU*, pp. 20-21, Nozick brinda una lista de ejemplos de explicación de mano-invisible.

un Estado o no) basta decir que la siguiente es una condición necesaria para la existencia del Estado: el Estado afirma (hace un anuncio legítimo) que puede castigar a cualquier persona que use la fuerza sin su permiso. Una agencia de protección dominante no anuncia algo semejante, ni parece tener la legitimidad para hacerlo. Por lo tanto, aunque la existencia de una agencia tal no implique la realización de acciones inmorales, no es el monopolio del uso de la fuerza y no es, por tanto, un Estado. (*ASU*, pp. 23-24).

La otra razón para decir que una agencia de protección dominante no es un Estado consiste en que ella, a diferencia de éste, no protege a todas las personas que viven bajo su área de influencia. La agencia dominante protege únicamente a aquellas personas que le pagan por sus servicios y no es, por tanto, un Estado. El Estado ofrece protección más amplia, universal, que incluye a todas las personas que viven en su territorio (y en ocasiones fuera). Uno espera que un Estado sea por lo tanto redistributivo, en el sentido de que algunas personas pagan más dinero para que las que no pueden pagar reciban protección. (*ASU*, p. 25).

En conclusión, Nozick afirma que, tanto por el hecho de que la agencia de protección dominante no defiende un monopolio del uso de la fuerza, como por el hecho de que no protege a todas las personas de su territorio, parece que ella no es Estado. Pero él afirma también, proféticamente, que “las apariencias engañan”. (*ASU*, p. 25).

Con esto termina Nozick su explicación del surgimiento de la agencia de protección dominante en el estado de naturaleza, lo que denominado artificialmente la primera parte de su argumento o general a favor del Estado mínimo. La tesis que él finalmente defenderá, a pesar de las conclusiones parciales que aquí enuncia, dice que una agencia de protección dominante sí puede ser un Estado mínimo, y un Estado mínimo legítimo. La manera en la que él procederá para lograr este objetivo es la siguiente. Él intentará mostrar que la agencia de protección dominante sí puede instaurar legítimamente un monopolio en el uso de la fuerza en el estado de naturaleza y sí protegerá legítimamente a todas las personas de un determinado territorio. La instauración del monopolio de la fuerza es el paso de la agencia de protección al Estado ultramínimo. La protección para todas las personas es el paso del estado ultramínimo al Estado mínimo. Pero ¿cómo puede hacer estas dos cosas legítimamente la agencia de protección dominante? Para hacerlo debe respetar ciertos principios que establecen cómo puede comportarse si quiere respetar los

derechos de las demás personas. Nozick se embarcará, entonces, en la búsqueda de los principios que expresan la manera en que la agencia dominante puede comportarse si quiere respetar los derechos de las demás en el estado de naturaleza. Más adelante expondré esto (en I. 2.2). Antes de hacerlo, quiero exponer otros aspectos de la teoría nozickeana del Estado mínimo que es necesario conocer para comprenderla a cabalidad.

Estos aspectos son los siguientes tres. Uno, la distinción entre “Estado ultramínimo” y “Estado mínimo”. Dos, la distinción entre “restricciones morales” (*moral side-constraints*) y “fines morales” (*moral goals*). Tres, las objeciones concretas con las que el anarquista sostiene que cualquier Estado es inmoral.

II. 2. 1.3. “Estado ultramínimo” y “Estado mínimo”, “restricciones morales” y “fines morales”, las objeciones del anarquista

Hasta ahora hemos hablado de la agencia de protección dominante, del “Estado ultramínimo” y del “Estado mínimo”, pero en realidad solo hemos explicado en qué consiste la primera y no sabemos en qué consisten exactamente los otros dos. Nozick explica esto.

El Estado del “vigilante nocturno” (*night watchman*), o “Estado mínimo”, de la teoría liberal clásica es el Estado que únicamente realiza las siguientes funciones: la protección de todos los ciudadanos (las personas en su territorio) contra el robo violento, el fraude, el asalto, la vigilancia del cumplimiento de los contratos y otras por el estilo. Intuitivamente, el Estado mínimo es el que realiza únicamente funciones policiales y no brinda seguridad social. Como hemos dicho, una agencia de protección dominante no parece ser un Estado mínimo, en virtud de que ni reclama el monopolio del uso de la fuerza ni protege a todas las personas en su territorio. (*ASU*, pp. 26-27).

Pero el Estado mínimo no es el paso siguiente al que se puede llegar desde la agencia de protección dominante. Según Nozick, podemos pensar en otro tipo de Estado, aún más pequeño que el mínimo, que la agencia dominante tampoco llega a ser. Este es el “Estado ultramínimo”. Se erige como un punto intermedio entre el Estado mínimo y la agencia de protección dominante. ¿Cuáles son sus características? A diferencia de la agencia de protección dominante, el Estado ultramínimo sí reclama el monopolio del uso de la fuerza y, a diferencia del Estado mínimo, el Estado ultramínimo no protege a todas las

personas en su territorio sino sólo a las que le pagan por ese servicio. (ASU, pp. 26-27).

La diferencia entre el Estado ultramínimo y el mínimo consiste, pues, en que el segundo sí protege a todas las personas que viven en un territorio y el primero no. Así, pareciera que el Estado mínimo es redistributivo, en el sentido de que algunas personas (las que más tienen dinero) pagan la protección de otras (las que menos tienen dinero). Como liberal conservador, temeroso de encontrar cualquier cosa que parezca “paternalista” o “populista”, Nozick dice algo acerca de este aspecto “redistributivo” del Estado mínimo. Este filósofo reconoce que, si después de defender al Estado mínimo resulta que éste sí es un Estado redistributivo, entonces él deberá brindar una razón para justificar esta redistribución. Esta razón tendrá que explicar por qué la redistribución de protección sí se considera legítima, mientras que otras redistribuciones, como la redistribución de ingresos o reconocimientos, no. Pero Nozick dice que, al explicar las razones por las que se considera legítima la redistribución de protección, quedará claro que, en realidad, el brindar protección a todas las personas no es algo “redistributivo”. Así, quedará claro que el Estado mínimo no es un Estado redistributivo. Nozick sostendrá que el brindar protección para todas las personas no es una tarea “redistributiva” con el siguiente razonamiento. Decimos que un arreglo δ es “redistributivo” si las razones para llevar a cabo δ son redistributivas y no si δ es redistributivo en sí mismo. Así, si podemos hallar razones no redistributivas para justificar que se brinde protección a todas las personas de un determinado territorio, paguen o no por ella, podremos decir que el brindar protección a todas las personas no es una tarea redistributiva. Lo que Nozick intentará hacer durante la construcción de su argumento a favor del Estado mínimo, entonces, es encontrar razones no redistributivas para justificar el servicio de protección para todas las personas. (ASU, p. 27).

Regresando a la explicación del Estado ultramínimo, ésta nos lleva a la distinción entre “restricciones morales” (*moral side-constraints*) y “fines morales” (*moral goals*). A partir de una objeción que se esgrime contra el Estado ultramínimo, Nozick explica la distinción entre restricciones morales y fines morales. Como veremos, esta distinción muestra muy bien el espíritu del tipo de Estado que este filósofo está defendiendo.

Puede pensarse que la defensa la Estado ultramínimo es inconsistente, por la siguiente razón. Presumiblemente, si se defiende al Estado ultramínimo se dirá que la única función legítima que puede realizar un Estado consiste en proteger los derechos

individuales, se dirá que cualquier otra función que realice un Estado es ilegítima, violatoria de los derechos individuales. Pero parece que el Estado ultramínimo no protege bien los derechos individuales, porque no protege los derechos de ciertas personas, a saber, las que no pagan. Puede pensarse, entonces, que esa es una inconsistencia. ¿Cómo puede permitirse que los derechos de algunas personas queden desprotegidos argumentando precisamente que deben protegerse los derechos de las personas? (*ASU*, pp. 27-28). Nozick sostiene, sin embargo, que la defensa del Estado ultramínimo no es inconsistente. Para sostener esto, él distingue entre restricciones morales y fines morales.

Al afirmar que la defensa del Estado ultramínimo es inconsistente se asume que un interés moral (en este caso, la protección de los derechos individuales) acerca de ciertas actividades (en este caso, la operación del Estado) solo puede realizarse (plasmarse, llevarse a la práctica realmente) como un “fin moral”, es decir, como el estado de cosas que es el resultado de esas actividades. En otras palabras, se asume que llevamos a la práctica cierto interés moral μ acerca de ciertas actividades ε solo si μ es el resultado final de ε . En el caso del interés moral por los derechos individuales y el Estado, se asume que este interés se realiza realmente en el marco de un Estado solo si el resultado de la operación del Estado es precisamente la protección de los derechos individuales. De esta manera, cuando vemos los resultados de la operación del Estado ultramínimo y vemos que los derechos de ciertas personas (las que no pagan) no son protegidos, pensamos que el ideal moral de la defensa de los derechos individuales no es realmente defendido por el Estado ultramínimo. (*ASU*, p. 28).¹⁶ Para refutar estas opiniones, Nozick introduce una visión diferente de los intereses morales acerca de ciertas actividades. Según él, en vez de decir que un interés moral relacionado con cierta actividad debe plasmarse en el estado final de cosas resultante de esa actividad, se puede situar ese interés como una “restricción moral” a esas actividades. Situar un interés moral μ relacionado con una actividad ε como una restricción moral μ a la actividad ε significa que es permisible llevar a cabo ε solo si ε no viola μ . En el caso de la defensa de los derechos individuales y la operación del Estado, significa que el Estado no tiene permitido llevar a cabo actividades que violen los derechos individuales de las personas. (*ASU*, p. 29).

¹⁶ En *ASU* pp. 28-29, Nozick discute este punto de “las preocupaciones morales como fines morales” en relación con el utilitarismo.

Con esta distinción Nozick puede defender al Estado ultramínimo, de la siguiente manera. Éste filósofo aclara cuáles son los “derechos individuales” que deben situarse como restricciones morales a la operación del Estado ultramínimo. Estos derechos individuales son los siguientes dos: “se violan los derechos de una persona C si se obliga a C a contribuir al bienestar de otra persona D” y “no se violan los derechos de una persona D si C no ayuda a proteger los derechos de D”. Cuando estas dos ideas se sitúan como restricciones morales a la operación del Estado, la tesis del Estado ultramínimo es consistente, puesto que puede decirse que el Estado ultramínimo no puede obligar a alguien C a ayudar a alguien D (esto violaría los derechos de C) y que el Estado puede dejar desprotegido a D sin violar los derechos de D (al no obligar a C a ayudar a D). Así, el Estado ultramínimo sostiene sin contradicción que defiende los derechos individuales aunque aparentemente no proteja los derechos de todas las personas. Por otra parte, como dice el mismo Nozick, tener una posición consistente no implica tener una posición aceptable. (*ASU*, p. 30).

Ahora bien, como sabemos, Nozick no pretende defender al Estado ultramínimo sino al Estado mínimo. Por lo tanto, lo debe destacarse aquí no es tanto la defensa del Estado ultramínimo sino más bien la defensa de las restricciones morales sobre los fines morales. La imposición de restricciones morales a la operación del Estado, en vez de fines morales, refleja claramente el espíritu del Estado que Nozick defiende. Este es un Estado que, más que tener el deber de “sí hacer cosas” (fines morales), tiene el deber de “no hacer cosas” (restricciones morales). El respeto a los derechos individuales, el deber de “no violar los derechos individuales”, es la restricción moral a la que está sujeto el Estado nozickeano.

Nozick afirma que la estipulación de restricciones morales a las acciones (en este caso, a las acciones del Estado) refleja el principio moral kantiano que sostiene que las personas deben tratarse siempre como fines en sí mismos y nunca como meros medios para conseguir otros fines, en otras palabras, que las personas no pueden ser sacrificadas para la consecución de fines sin su consentimiento (*ASU*, pp. 30-31).¹⁷ Este principio kantiano es la segunda formulación del “imperativo categórico”.¹⁸ Nozick cree que apelar a este principio

¹⁷ En *ASU*, pp. 31-32 Nozick aclara mejor qué entiende por “tratar a alguien siempre como un fin y nunca como un mero medio”.

¹⁸ Véase Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de Francisco Larroyo), México, Porrúa, 1998. p. 44-45.

le da más fuerza al tipo de Estado que está defendiendo. Como veremos más adelante (en II. 2.3), sin embargo, hacer esto más bien dificulta su argumento general a favor del Estado mínimo.

Hablando de la importancia de las personas individuales, conviene señalar una coincidencia entre Nozick y Rawls. La idea de que cada persona individual es importante, de que debemos tomar a cada persona individual con toda seriedad y no como hacen los macroeconomistas, esto es, como números de estadísticas sacrificables en aras de un supuesto bienestar general, es tan importante en la filosofía política de Nozick como en la de Rawls. El rechazo al razonamiento utilitarista que hallamos en *Anarquía, Estado y Utopía* bien podríamos haberlo leído en *Una teoría de justicia*. Este razonamiento nozickeano es el siguiente.

A nivel individual, una persona puede tomar cierta decisión que no le resulta satisfactoria en el presente en aras de un bien futuro. El utilitarista dice, entonces, que puede pedirse, similarmente, que a nivel social algunas personas se sacrifiquen para beneficiar a otras si eso produce mayor bienestar social. Nozick responde, contundentemente, que esto no puede hacerse simplemente porque no existe una “entidad social” tal que posea una idea del bien y que pida a algunos de sus miembros ciertos sacrificios para lograr la consecución de esa idea del bien. En realidad, sólo existen ciertas personas individuales. Al usar a unas personas para beneficiar a otras, se usa a unas personas para beneficiar a otras, y nada más. (*ASU*, pp. 32-33).

Regresemos al esquema de la agencia de protección dominante que opera en un área geográfica en el estado de naturaleza. Como vimos, esta agencia de protección dominante no constituye un Estado porque, por una parte, no reclama un monopolio en el uso de la fuerza y, por otra parte, no protege a todas las personas que viven en su área de influencia. Nozick señala que estas dos características que se presumen necesarias para la existencia de un Estado muestran precisamente las quejas de la “anarquista individualista” a en contra de cualquier Estado. (*ASU*, p. 51).

Según Nozick, la anarquista individualista afirma que el Estado viola los derechos de las personas individuales en dos maneras: al monopolizar el uso de la fuerza y al obligar a unas a comprar la protección de otras (en virtud de que quiere proteger a todas las personas de un territorio). Nozick dice que la anarquista objeta el monopolio del uso de la

fuerza con la siguiente razón. El Estado justifica (está de acuerdo con) el castigo a una persona que viola los derechos de otra persona. ¿Por qué, entonces, se erige como el único organismo autorizado para aplicar ese castigo (al reclamar el monopolio del uso de la fuerza)? ¿Por qué el Estado les prohíbe a otras personas hacer algo, a saber, castigar a quien viola derechos, que él sí está justificado a hacer? Por otra parte, Nozick dice que la anarquista objeta la protección de todas las personas de un territorio por parte del Estado con el siguiente razonamiento. Si una persona particular X obligara a otra persona particular Y a comprarle algo, X violaría los derechos de Y. El Estado, al querer proteger a todas las personas de un territorio, obliga a unas personas (las que pueden pagar) a comprar la protección de otras (las que no pueden pagar). ¿Por qué cuando el Estado obliga a unas personas particulares, mediante impuestos o como sea, a comprarles protección a otras personas particulares no se violan los derechos de las primeras? (ASU, pp. 51-52).¹⁹

Como hemos dicho, para defender su Estado mínimo Nozick debe mostrar (i)cómo surge el Estado ultramínimo a partir de la agencia de protección dominante (cómo se monopoliza el uso de la fuerza) y (ii)cómo este Estado ultramínimo se transforma en Estado mínimo (por qué se puede brindar protección para todas). Pero para mostrar que este Estado mínimo es un moralmente legítimo, y responder entonces al anarquista, Nozick debe mostrar también que las transiciones (i) y (ii) son moralmente legítimas. (ASU, pp. 52-53).

Ahora bien, para poder defender que la transiciones (i) y (ii) son moralmente legítimas, Nozick debe explicar primero cómo puede comportarse legítimamente la entidad que quiera ser el Estado, en este caso, la agencia de protección dominante, en el estado de naturaleza. Por esto, este filósofo se embarca enseguida una ardua búsqueda: encontrar cuál es la manera legítima en la que las personas pueden actuar si quieren respetar los derechos de las otras, en el estado de naturaleza. Aquella entidad que quiera ser el Estado legítimo deberá comportarse de esta manera.

Paso enseguida a exponer estas complejas cuestiones.

¹⁹ Puede notarse que el "anarquismo individualista" del que Nozick está hablando es muy distinto del anarquismo del siglo XIX de Proudhon, Bakunin y Propotkin. Para éste, para empezar, la economía necesaria para la desaparición del Estado era una economía socialista. Pero, más que esto, este anarquismo postulaba relaciones de fraternidad y solidaridad y no "el derecho a castigar" o el "derecho a no darle algo a otra".

II. 2.2. Respetando las “fronteras” de las personas (en el estado de naturaleza)

Divido la exposición nozickeana de los principios que expresan el respeto por otras personas, en el estado de naturaleza, en dos partes. En la primera (II. 2. 2.1) continuo con el desarrollo la agencia de protección dominante hasta que ella se topa con un gran problema en su camino hacia el Estado mínimo, las personas “independientes”. Exponer esto nos permite entender con mayor claridad las razones por las que Nozick necesita averiguar la manera legítima en la que las personas pueden actuar si quieren respetar los derechos de otras personas en el estado de naturaleza. En la segunda (II. 2. 2.2) abordo la discusión acerca de los principios que expresan esa manera legítima.

II. 2. 2.1. *La agencia de protección dominante y las independientes*

Volvamos a la situación en el estado de naturaleza en la que una agencia de protección dominante ha emergido en cierta región. Presumiblemente entre el grupo de personas que viven protegidas y regidas por esta agencia de protección dominante vivirá otro minoritario grupo de personas que no estarán protegidas y regidas por dicha agencia. Estas últimas son las personas “independientes”. Nozick pregunta ¿cuál es el trato legítimo que puede darle la agencia dominante a las personas independientes? (¿puede legítimamente la agencia monopolizar el uso de la fuerza, prohibiéndoles a las personas independientes aplicar privadamente su justicia, que es algo a lo que cualquiera tiene derecho en el estado de naturaleza?).

Una primera posibilidad es el intentar aislarlas geográficamente, prohibiéndole a las clientas de la agencia entrar en la propiedad de alguna independiente. Pero esta “solución” provocaría muchos problemas. Si una clienta vive rodeada de independientes ¿cómo saldrá de su propiedad? (ASU, p. 55). En vez de, o además de, intentar aislar geográficamente a las independientes, la agencia puede castigar a las personas independientes que hayan aplicado privadamente su justicia (esto es, sin consultar a la agencia) contra una de sus clientas pero equivocadamente. Conviene explicar esto con más precisión. Digamos que X es una persona independiente y Y una clienta de la agencia. Por alguna acción, X cree que Y violó sus derechos y X aplica su justicia privada sobre Y, es decir, sin pedirle permiso a la agencia castiga a Y y obtiene una compensación κ de Y por

el daño que Y supuestamente le causo. Pero resulta que en realidad Y no violó los derechos de X con alguna de sus acciones, o los violó en una medida menor a la que le correspondería al castigo que X le infligió a Y y a la compensación κ que X obtuvo de Y. Nozick dice, entonces, que la agencia dominante puede castigar a las independientes X que cometan equivocaciones de este tipo, la agencia dominante puede castigar a las independientes que apliquen privadamente su justicia contra sus clientas pero equivocadamente. (*ASU*, pp. 54-55).

Ahora bien, podría decirse que existe una alta probabilidad de que las personas independientes cometan este tipo de equivocaciones y que esta probabilidad es lo suficientemente alta como para que la agencia dominante detenga a las independientes antes de que éstas apliquen privadamente su justicia sobre alguna de sus clientas. (Si así las detiene, entonces, en los hechos, la agencia estará monopolizando el uso de la fuerza y convirtiéndose en el Estado ultramínimo). Por esta razón, Nozick dice que parece que la agencia sí puede detener a una persona independiente X, la cual juzga que una clienta Y violó sus derechos y quiere aplicar justicia privada, hasta que examine si de hecho la clienta Y violó primero, y en qué medida lo hizo, los derechos de X. Pero X puede objetarle a la agencia esta detención en los siguientes términos. X puede sostener que Y de hecho sí violó sus derechos y que no es su culpa que la agencia no conozca ese hecho. Nozick pregunta ¿es esta una buena razón para que X conserve el derecho de aplicar privadamente su justicia sobre Y sin que la agencia de Y intervenga? Es posible, por otra parte, que la agencia castigue a una independiente X sin averiguar si su clienta Y violó los derechos de X, simplemente porque X aplicó privadamente justicia sobre Y. Nozick pregunta ¿en este caso, por qué X no tendría el derecho de defenderse de la agencia? (*ASU*, p. 56).

Es importante notar la pregunta que subyace a estas preguntas. Esta pregunta es si la agencia dominante puede (legítimamente) o no puede prohibirles a las personas independientes aplicar privadamente su justicia sobre alguna de sus clientas, por lo menos hasta que examine si la clienta realmente violentó a la independiente. En los hechos, esta prohibición es equivalente a la monopolización del uso de la fuerza, y, por lo tanto, a la conversión de la agencia dominante en el Estado ultramínimo.

Nozick afirma que para responder a estas preguntas, y conocer así la manera en que la agencia dominante tiene derecho a actuar con las personas independientes (y conocer,

entonces, si la agencia dominante puede convertirse en el Estado ultramínimo), debemos investigar cuál es en el estado de naturaleza el status moral de los “derechos procedimentales” (*procedural rights*) y de las prohibiciones de llevar a cabo “acciones riesgosas” (acciones que implican en riesgo de violar los derechos de otras personas). (ASU, p. 56). En otras palabras, para saber cómo puede tratar legítimamente una agencia dominante a las independientes, debemos examinar cuáles son los derechos procedimentales que una persona posee en el estado de naturaleza y debemos investigar si en el estado de naturaleza alguna(s) persona(s) Y puede(n) prohibirle a otra personas X llevar a cabo una acción ρ que implica el riesgo de que se viole algunos de los derechos de Y. Esto es equivalente a examinar cómo puede comportarse una persona en el estado de naturaleza si ella quiere respetar los derechos individuales de las otras.

Nozick se embarca, enseguida, entonces, en una compleja indagación acerca de las acciones que violan los derechos individuales y las que ponen en riesgo el respeto a estos derechos (acciones riesgosas). El tema de los derechos procedimentales lo toca hasta la exposición de la transformación de la agencia dominante en Estado mínimo. Como veremos, la conclusión principal a la que llega en torno a las “acciones riesgosas” es que una(s) persona(s) sí puede(n) prohibirle a otra llevar a cabo una acción riesgosa pero a cambio deben pagarle una compensación a la persona prohibida por las desventajas que esa prohibición le provoca. Esta conclusión será crucial, más adelante, para sostener que la agencia de protección dominante sí puede convertirse legítimamente en el Estado mínimo.

II. 2. 2.2. *Prohibición, compensación y riesgo*

Aclaración terminológica. En virtud de que, como veremos, la construcción de los principios que expresan cómo puede comportarse una(s) persona(s) si quiere respetar los derechos de otra(s) es realmente compleja, conviene establecer una terminología que nos permita agilizar la exposición. Esta terminología es la siguiente.

- Acción que transgrede las fronteras (viola los derechos) de una(s) persona(s) = “acción χ ” o “acción transgresora”.
- Acción transgresora en la que la transgresora le paga una compensación a la víctima = “acción $\chi \rightarrow \kappa$ ”.
- Acción que implica el riesgo de transgredir las fronteras (violar los derechos) de otra(s)

persona(s) = “acción ρ ” o “acción riesgosa”.

• Acción riesgosa en la que la persona que provoca el riesgo le paga una compensación a las víctimas reales o a las víctimas potenciales = “acción $\rho \rightarrow \kappa$ ”.

A mi entender, la principal conclusión a la que Nozick llegará es que “sí pueden prohibirse las acciones riesgosas si se paga una compensación por las desventajas que esa prohibición provoca”. Pero el tema de las “acciones riesgosas” no es el único que este filósofo discute. En realidad, este filósofo discute dos cosas relacionadas pero distintas. Primero, si las acciones transgresoras pueden permitirse si la agresora le paga una compensación a la víctima o si esas acciones deben prohibirse en cualquier circunstancia. “La conclusión de esta discusión es que la mayoría de las acciones transgresoras deben prohibirse, aunque la agresora le pague una compensación a la víctima. Segundo, si las acciones riesgosas deben prohibirse en cualquier ocasión o si ellas pueden permitirse si la persona que pone en riesgo a otras les paga una compensación a éstas. La conclusión de esta segunda discusión es que las personas que son puestas en riesgo sí pueden prohibirle a la persona que las pone en riesgo llevar a cabo la acción riesgosa pero deben pagarle una compensación por las desventajas que esa prohibición les provoca.

Conviene exponer cada una de estas dos discusiones en apartados distintos.

-- *Prohibición o compensación.*

La relevancia que los derechos individuales tienen es expresada por Nozick con esta frase bonita: “existe una línea que circunscribe un espacio moral alrededor de un individuo”. Si se cruza esa línea se “transgreden las fronteras” (*transgress the boundaries*) de ese individuo. Con respecto a estos derechos individuales, la primera pregunta que surge es la siguiente. ¿Una persona X está impedida a (tiene prohibido) efectuar una acción χ o X está permitido a efectuar χ si X compensa a su víctima Y? En otras palabras ¿puede X transgredir las fronteras de Y si es el caso que X compensa a Y, o no existe alguna ocasión en la que X pueda transgredir las fronteras de Y? (ASU, p. 57).²⁰ Para agilizar la exposición,

²⁰ En toda la discusión acerca de la prohibición, la compensación y el riesgo Nozick se concentrará en las acciones que transgreden las fronteras de otras personas, o que implican el riesgo de transgredirlas. Esto parece significar que las acciones que no transgreden las fronteras de otras personas, y no implican el riesgo de transgredirlas, no generan mayor problema: están permitidas sin mayor discusión.

denominaré a esta disyuntiva la “disyuntiva entre la prohibición y la compensación”.²¹

Nozick define la prohibición de una acción como sigue. Un sistema prohíbe una acción χ si y solo si impone un castigo para la agente de χ por llevar a cabo χ y además exige una compensación por parte de la agente de χ para la víctima de χ . Nozick define la compensación por una acción de la siguiente manera. Algo κ compensa a Y por una acción χ de X si y solo si κ logra que Y no esté peor de lo que estaría si X no hubiera hecho χ . (ASU, p. 57).²²

Nozick dice, para empezar a dilucidar la disyuntiva entre la compensación y la prohibición, que el consentimiento voluntario abre las puertas de las fronteras de una persona, es decir, permite la violación de los derechos individuales de esa persona (si acaso puede seguirse llamando “violación”). Una persona Y puede permitir que otra persona X realice una acción χ tal que sin el consentimiento de Y transgrediría las fronteras de Y. Este consentimiento permite que X transgreda las fronteras de Y. (ASU, p. 58).

Tomando en cuenta este aspecto del consentimiento previo, dos preguntas distintas delimitan el problema de la disyuntiva entre la prohibición y la compensación. (a)¿Por qué prohibir alguna vez, en vez de permitir, una acción χ que transgrede las fronteras de Y si la víctima Y de χ recibe una compensación? ¿Cuáles son las razones para prohibir un acto $\chi \rightarrow \kappa$ en vez de permitirlo?. (b)¿Por qué no prohibir todas las transgresiones de fronteras que la víctima no consintió primero? ¿Por qué permitir alguna vez un acto χ en el que una persona X transgrede las fronteras de Y sin el consentimiento previo de Y?²³

Veamos primero (a). Denominemos “ $\chi \rightarrow \kappa$ ” a la tesis que dice que “X tiene permitido llevar a cabo un acto χ que viola una frontera de Y si X le paga una compensación a Y”. Nozick se opone a la tesis $\chi \rightarrow \kappa$. Él ofrece varios argumentos para defender esta oposición. El primero de ellos está relacionado con la división de los beneficios de un intercambio libre.

Para el autor de ASU un sistema ϕ en el que se le permite a X violar las fronteras

²¹ La frase “disyuntiva entre la prohibición y la compensación” resume la frase “disyuntiva entre la prohibición de acciones que transgreden las fronteras de alguna persona y la permisibilidad de esas acciones si la persona transgresora le paga una compensación a la víctima”.

²² En ASU, pp. 57-58 Nozick define con mayor precisión este asunto de la compensación. La discusión acerca del tipo de respuesta que Y tuvo ante la acción χ , y su correspondiente compensación, es muy interesante.

²³ Antes de intentar responder a estas preguntas, Nozick aclara que la pregunta (a), en primer lugar, es demasiado amplia. Para limitarla debemos asumir que se puede obligar sin mayores dificultades al transgresor a pagar la compensación a la víctima. (ASU, p. 59).

de Y con la única restricción de que X le pague una compensación de Y (esto es, un sistema que permite las acciones $\chi \rightarrow \kappa$), sería equivalente a un sistema ϕ' en el que todos los acuerdos voluntarios entre X y Y se realizan en el “punto de la curva de contrato” que es más favorable para X. Dejando de lado la terminología económica, esto significa que el sistema ϕ sería equivalente a un sistema ϕ' en el que los intercambios voluntarios favorecen siempre a la persona activa X del intercambio, es decir, a la persona X que quiere comprarle algo a otra persona Y. En ϕ' los intercambios favorecen siempre a X porque X puede imponerle a Y un precio que más le conviene. (*ASU*, pp. 63-64).

Conviene explicar cómo sucede esto con mayor detenimiento. X quiere comprarle algo a Y. Para que Y pueda fijar un precio que le convenga debe estar en un sistema en el que los precios se fijen libremente, de acuerdo con la oferta y la demanda. Pero si Y está en un sistema en el que X le quita primero lo que quiere y luego le compensa por ello, entonces Y no puede fijar un precio que le convenga, tiene que contentarse con lo que X esté dispuesto a pagarle. El hecho de que el precio no se fije libremente antes del intercambio, sino se fije después del “intercambio”, con la presión para Y de que X ya obtuvo lo que quería, hace que X pueda imponer el precio que más le convenga. (*ASU*, pp. 63-64).

Naturalmente, dice Nozick, no existe una razón para creer que los intercambios libres deben favorecer más a una de las dos partes implicadas. El único método correcto para asignar los precios de un intercambio libre es el de las negociaciones libres. A través de “expropiaciones” y posteriores pagos de compensación no se conseguirá un precio (en este caso “compensación”) justo.²⁴ Por esta razón, Nozick sostiene que la tesis $\chi \rightarrow \kappa$ está equivocada. (*ASU*, pp. 64-65).

Pero el autor de *ASU* ofrece otras consideraciones, aparte de la de la división de los beneficios de un intercambio libre, para refutar la tesis $\chi \rightarrow \kappa$. Según él, estas consideraciones son las más interesantes.

Para empezar, algunos daños no pueden compensarse. ¿Cómo puede compensarse

²⁴ Aquí Nozick parece creer, a mi parecer ingenuamente, que las negociaciones del “libre” mercado son realmente “libres”. Pero esto no es cierto. ¿Acaso una parte con mucho menor capital que otra puede obtener un precio justo por un producto que la última le quiere comprar? Evidentemente no. No importa que los precios se fijen antes de los intercambios, y no después de las expropiaciones, cuando una parte tiene mucho más capital que otra la primera puede imponerle a la segunda el precio que quiera. Los países tercermundistas, que cada vez se endeudan más, conocen esa verdad elemental.

un asesinato, por ejemplo? Pero dejando de lado este problema, Nozick sostiene que existen ciertos actos que aunque sí puedan ser compensados no deben ser permitidos. Estos actos son aquellos que provocan miedo. Algunos actos producen miedo en la persona que los recibirá aunque ella sepa que le será pagada una compensación completa por recibirlos. Piénsese que X hará un acto con el que Y acabará con un brazo roto y Y sabe eso. Aunque Y sepa que X le compensará completamente por el brazo roto, Y no dejará de sentir miedo ante este acto. Nozick sostiene que los actos $\chi \rightarrow \kappa$ que produzcan miedo no deben ser permitidos aunque sí pueda pagarse una compensación por ellos. (*ASU*, pp. 65-66).

Podría pensarse que los actos $\chi \rightarrow \kappa$ que producen miedo sí pueden ser permitidos si se paga una compensación no sólo por los actos mismos sino también por el miedo que éste provoca. En nuestro ejemplo, X le pagaría a Y una cantidad por el acto con el que Y resultó con el brazo roto y otra cantidad adicional por el miedo que Y sintió al saber que su brazo resultaría roto. (*ASU*, p. 66). Pero Nozick rechaza esta sugerencia, con el siguiente razonamiento.

Sean o no seguidos por el pago de una compensación por el miedo que produjeron en cierta persona (aparte de la compensación por el acto mismo), algunos actos $\chi \rightarrow \kappa$ producen miedo colectivo. El miedo colectivo plantea dos dificultades para los defensores de la tesis $\chi \rightarrow \kappa$. La primera es la siguiente. El miedo colectivo, experimentado en particular por Y, no es producido exclusivamente por la persona X que transgredió en un caso particular las fronteras de Y. El miedo colectivo es producido por las distintas personas que en distintas ocasiones transgredieron las fronteras de otras personas. Luego, no parece justo que X le pague a Y por un miedo que X no le provocó exclusivamente. Conviene ilustrar esto con un ejemplo. Supongamos que algún país “desarrollado” decide invadir militarmente a otro país. Este es un ejemplo de acción que produce miedo colectivo. El miedo que un habitante particular “Abdel” sufre ante el ataque de un soldado particular “Jonhy” no es producido por ese soldado particular Jonhy, el miedo de Abdel es producido la multiplicidad de soldados, oficiales, etc. (hasta llegar al presidente) del país invasor que en el pasado han transgredido las fronteras de otras personas del país invadido. Luego, parece injusto que Jonhy pague toda la compensación que Abdel merece por el miedo que ha experimentado. La segunda dificultad que el miedo colectivo le produce a los defensores de $\chi \rightarrow \kappa$, y que es quizás la dificultad más importante, es la siguiente. La persona particular

Y que en una ocasión particular sufre el acto transgresor y recibe después la compensación no es la única persona que experimenta el miedo colectivo. El miedo colectivo es experimentado por muchas otras personas, no sólo por aquellas que de hecho sufren una de las acciones transgresoras. Y la dificultad radica en que todas las personas que sienten miedo pero no sufren realmente una de las acciones transgresoras no reciben alguna compensación por el miedo que experimentan. Regresando a nuestro ejemplo, hay muchas otras personas, además de Abdel, que experimentan miedo ante las acciones de Jonhy y sus secuaces. Llamémoslas Rania, Yasser, Sadat y Arundathy. Digamos que Rania ni Yasser ni Sadat ni Arundathy sufrirá algún ataque real de Jonhy o alguno de sus compañeros. La dificultad radica en que ni Rania ni Yasser ni Sadat ni Arundathy recibirá alguna compensación por el miedo que sí han experimentado. (ASU, pp. 66-67).

A partir de estas consideraciones, Nozick elabora una distinción entre los actos $\chi \rightarrow \kappa$, él distingue entre los “errores (*wrongs*) privados” y los “errores con componente público”. Si se lleva a cabo uno de los primeros, entonces solo las personas que sean realmente afectadas merecerán una compensación. Si se lleva a cabo uno de los segundos, entonces las personas que no son realmente afectadas y solo sienten temor no recibirán, injustamente, compensación alguna. Nozick sostiene que el segundo tipo de actos $\chi \rightarrow \kappa$, los errores con componente público, debe ser prohibido. (ASU, p. 67).

Así, la respuesta a la pregunta (a) es que los actos $\chi \rightarrow \kappa$ se prohíben, en vez de permitirse, porque éstos pueden producir miedo colectivo, poseen un “componente público”.²⁵ Llamémosle “P” a la tesis que enuncia la prohibición de los actos $\chi \rightarrow \kappa$ con componente público. P es equivalente a $\sim[\chi \rightarrow \kappa$ con componente público].

Nozick señala que existen otras razones para justificar P. Estas razones son las siguientes cuatro. Uno, un sistema que no sostenga P es un sistema en el que las personas son tratadas como medios. Dos, las personas que vivan en un sistema que no sostiene P tendrán que pagar el siguiente costo: sus planes de vida pueden ser alterados en cualquier momento por un acto que transgreda sus fronteras. Tres, algunas transgresiones no pueden compensarse. Cuatro, aunque las transgresiones sí puedan compensarse, la persona transgresora no puede saber si el pago de la compensación excederá sus posibilidades.

²⁵ Es importante señalar que, fiel a su estilo meticulosamente analítico, Nozick discute mucho más esta respuesta para la pregunta (a) en ASU, pp. 67-71.

Nozick pregunta ¿bastan estas consideraciones en conjunto con la consideración de la división de los beneficios de un intercambio para justificar la prohibición de cualquier acto $\chi \rightarrow \kappa$, incluidos aquellos que no producen miedo colectivo, esto es, aquellos que no poseen un elemento público (que son privados)? Este filósofo dice que para poder responder a esta pregunta, debemos examinar la pregunta (b) que nos habíamos planteado como parte de la disyuntiva entre la prohibición y la compensación (esto es, como parte de la disyuntiva entre prohibir los actos χ o permitir los actos $\chi \rightarrow \kappa$) (ASU, p. 71). Pasemos, entonces, la pregunta (b).

La pregunta (b) expresa lo siguiente. ¿Por qué no prohibir todos los actos que transgreden las fronteras de alguna persona Y en los que Y no otorgó su consentimiento previo? En otras palabras ¿qué razones tendríamos para permitir un acto χ en el que la víctima no otorgó su consentimiento previo? (ASU, p. 71). Para tratar con ella, Nozick nos pide, en primer lugar, dejar de lado los actos χ en los que se transgreden las fronteras de alguna persona por accidente, sin premeditación de la transgresora. De esta manera, nos centraremos únicamente en los actos χ en los que el transgresor sí sabe que está transgrediendo las fronteras de otra persona. (ASU, p. 71).

En principio parece que los actos χ deben ser prohibidos, castigados y punto, sin mayor discusión. Parece que no hay lugar para una mayor discusión al respecto. Nozick expresa, sin embargo, que el asunto no es tan sencillo, por la siguiente razón. Supongamos que X quiere obtener el consentimiento previo de Y para llevar a cabo un acto χ . En este caso, si X logra comunicarse con Y, Y no se opondrá a la comisión de χ . El problema es que pueden existir factores que impidan que X se comunique con Y. Estos factores pueden ser los siguientes. Si resulta posible identificar plenamente quién es la persona Y (la persona específicamente afectada por χ), puede resultar imposible para X comunicarse con Y. Si resulta posible para X comunicarse con Y, puede resultar imposible para X saber quién será la persona Y (la persona específicamente afectada por χ). Finalmente, puede ser demasiado costoso (aunque no imposible) para X negociar un acuerdo con Y. ¿Por qué vamos a prohibir un acto χ tal que, si X pudiera comunicarse con Y, Y estaría de acuerdo, simplemente porque X no puede comunicarse con Y? (ASU, pp. 71-72). A los actos χ para los que Y sí daría el consentimiento previo pero eso no sucede porque X no puede comunicarse con Y, llamémoslos “actos χ -i”.

Por estas consideraciones, Nozick parece aceptar que algunos actos χ , a saber, los actos χ - ι , se permitan si se paga una compensación a las víctimas de esos actos. En otras palabras, Nozick parece aceptar la tesis $\chi \rightarrow \kappa$ para un cierto tipo de actos, a saber, los actos χ - ι . Pero es importante señalar lo siguiente. Aquí Nozick parece estar abrazando una tesis demasiado dudosa. Él está dándole el mismo peso al “consentimiento real” que al “consentimiento hipotético”. En otras palabras, él está aceptando que se permitan ciertos actos $\chi \rightarrow \kappa$ para los que hay un “consentimiento hipotético”, esto es, actos que la víctima aceptaría si se le pidiera pero que no acepta realmente. Naturalmente, es dudoso que se le pueda dar el mismo peso a un consentimiento real, fuerte, verdadero que a una mera hipótesis de consentimiento. En otras palabras, es dudoso que se puedan permitir actos para los que se “hubiera dado” el consentimiento pero no se ha dado realmente. Tal vez por esta razón, Nozick depura enseguida su tesis.

Si se permitiera un acto χ que esté seguido del pago de una compensación para la víctima (es decir, un acto $\chi \rightarrow \kappa$), ese acto χ se permitiría porque en χ el consentimiento previo de la víctima era imposible o muy costoso de conseguir, pero ésta lo hubiera dado si la agresora hubiera podido comunicarse con ella (porque es un acto χ - ι). Pero Nozick aclara que la relación inversa entre “consentimiento previo imposible de conseguir” y “pago de una compensación” no se sigue, es decir, el hecho de que χ esté seguido del pago de una compensación (el hecho de que el acto χ sea a su vez un acto $\chi \rightarrow \kappa$) no garantiza que cualquier acto χ en el que el consentimiento previo sea imposible o muy difícil de conseguir (cualquier acto χ - ι) será permitido. La pregunta que surge es ¿cuáles actos χ en los que el consentimiento previo sea imposible o muy difícil de conseguir (cuáles actos χ - ι) serán permitidos si están seguidos del pago de una compensación (si son actos χ que a su vez son actos $\chi \rightarrow \kappa$)? (ASU, p. 72).

Lo primero que Nozick responde es que aquellos actos χ - ι que produzcan miedo colectivo no serán permitidos aunque a su vez sean actos $\chi \rightarrow \kappa$. A los actos χ - ι que no produzcan miedo colectivo llamémoslos “actos χ - ι - π ”. ¿Cuáles actos χ - ι - π serán permitidos si a su vez son actos $\chi \rightarrow \kappa$? Podríamos decir que deben ser permitidos aquellos en los que el beneficio que se producirá será mucho mayor a la compensación que se pagará. Pero este mismo razonamiento podría llevarnos a legitimar los actos χ en los que a X obtener el consentimiento previo de Y simplemente le costaría más de lo que obtendría hasta con los

mayores beneficios de χ . Naturalmente, no vamos a autorizar un acto χ (recuérdese que éste es un acto en el que X transgrede las fronteras de Y) simplemente porque a X le conviene más llevar a cabo el acto χ que obtener el consentimiento previo de Y. Por lo tanto, este razonamiento de “el mayor beneficio contra la menor compensación”, como base para autorizar actos χ - ι - π siempre y cuando vayan seguidos del pago de una compensación, no nos sirve. (ASU, pp. 72-73).

La pregunta se repite ¿cómo podemos saber qué actos χ - ι podemos permitir si a su vez son actos χ - \rightarrow - κ ? Nozick afirma que tres consideraciones “delimitan nuestra área”, es decir, nos ayudan a reducir el conjunto de acciones χ - ι que podemos permitir si a su vez son acciones χ - \rightarrow - κ . Estas tres consideraciones son las siguientes. Una es la del miedo colectivo. Otra es la de la división de los beneficios de un intercambio. La última, expuesta en el párrafo anterior, es la que está relacionada con los costos de las transacciones. Esta última consideración expresa que un acto que sea χ - ι no debe permitirse, aunque a su vez sea χ - \rightarrow - κ , simplemente porque el costo de no llevarlo a cabo es mayor al costo de pagarle una compensación ulterior a la víctima del mismo.

Esto es todo lo que Nozick dice con respecto a la pregunta (b). Recapitulando, parecía que las dificultades para obtener el consentimiento previo autorizaban que algunos actos χ , a saber, los actos χ - ι , fueran permitidos si estaban seguidos del pago de una compensación. Como dije, sin embargo, esta tesis suponía una dudosa equiparación del “consentimiento real” y el “consentimiento hipotético”. Tal vez por esta razón, Nozick ofreció otras tres consideraciones que limitan la permisibilidad de los actos χ - ι . Con estas tres consideraciones anteriores parece que la conclusión nozickeana es que es muy difícil que algún acto χ - ι pueda ser permitido en alguna ocasión, puesto que el conjunto de actos χ - ι que escapan a alguna de estas tres consideraciones es sin duda muy pequeño.

Conviene explicar más esto. La conclusión con respecto a la disyuntiva entre la prohibición o la compensación (entre prohibir los actos χ siempre o permitirlos si van seguidos del pago de una compensación), expresada en las preguntas (a) y (b), parece ser algo más fuerte que la tesis P. P prohíbe los actos χ - \rightarrow - κ con componente público. Las tres consideraciones anteriores prohíben los actos χ - ι (que en sí ya eran el resultado de una depuración de los actos χ) que produzcan miedo colectivo (con componente público), que no conlleven una justa división de los beneficios de un intercambio y que posean un costo

tal que resulte más barato pagar una comisión que dejar de hacerlos. Luego, el rango de actos $\chi \rightarrow \kappa$ permitidos será sin duda muy pequeño. Parece, entonces, que la balanza se inclinó por la prohibición de los actos χ en vez de por la permisión de los actos $\chi \rightarrow \kappa$.²⁶

Sea como sea, Nozick finaliza aquí la discusión en torno a la disyuntiva entre la prohibición o la compensación. Lo que él discute enseguida, como parte de su discusión acerca de la manera en que puede comportarse alguna persona en el estado de naturaleza si quiere respetar los derechos de las demás personas, es el asunto de las acciones que ponen en riesgo las fronteras de otras personas, las “acciones riesgosas”. Como veremos en la siguiente sección (II. 2.3), las conclusiones a las que llega con respecto a este tema serán cruciales para su argumento a favor del Estado mínimo.

--Riesgo o compensación.

Una acción riesgosa particular puede ser insuficiente como para provocar miedo colectivo, aunque cierto número de ellas sí lo provoquen. Usando el mismo razonamiento del miedo colectivo que antes usó para oponerse a la tesis $\chi \rightarrow \kappa$, Nozick sostiene, en primer lugar, que la totalidad de las acciones riesgosas debe ser prohibida. Sin embargo, dado que alguna cantidad de acciones riesgosas puede suceder sin que acaezcan mayores consecuencias negativas para el grueso de la población, el autor de *ASU* concede que no tenemos porque prohibir todas y cada una de las acciones p . (*ASU*, pp. 73-74). La pregunta que surge, entonces, es la siguiente. ¿Cómo decidiremos cuántas acciones riesgosas vamos a permitir? Para “tasarlas” y para decidir cuáles acciones riesgosas son lo suficientemente valiosas como para que las permitamos y cuáles no, se necesita un “aparato central” que tome esas decisiones. En el estado de naturaleza, si no existe ese aparato central, las acciones riesgosas implicarán un problema. (*ASU*, p. 74).

Nozick afirma que las teorías de “derechos naturales” no pueden especificar una línea precisa de los derechos de las personas en las situaciones riesgosas.²⁷

²⁶ Nozick afirma, por otra parte, que la disyuntiva entre la prohibición o la compensación no queda así totalmente resuelta. Según él, en virtud de que no se ha delineado un principio para sostener la última consideración, la de los costos de las transacciones, ni se ha delineado un principio para sostener las cuatro consideraciones (no mencionadas en las “tres” consideraciones de los últimos párrafos) mencionadas al final de la discusión en torno a la pregunta (a) (véase *ASU*, p. 71) la disyuntiva entre la prohibición o la compensación no queda totalmente resuelta. En otras palabras, talvez podrían permitirse algunos actos $\chi \rightarrow \kappa$. (*ASU*, p. 73). De cualquier manera, Nozick ya no dice algo más al respecto.

²⁷ El debate que Nozick mantiene con las teorías de “derechos naturales” con respecto a los derechos de las

Debemos examinar, por tanto, qué pasaría en el estado de naturaleza ante una acción riesgosa ρ llevada a cabo por X. El autor de *ASU* afirma que, en el estado de naturaleza, ante una acción ρ llevada a cabo por X podría pasar solo una de las tres siguientes cosas: (a) la acción riesgosa ρ es prohibida y castigada, (b) la acción riesgosa ρ se permite si X les paga una compensación a las personas Y a las que de hecho se les cruzaron sus fronteras y (c) la acción riesgosa ρ se permite si X les paga una compensación a todas las personas cuyas fronteras fueron puestas en riesgo, hayan sido cruzadas realmente o no. (*ASU*, pp. 75-76).

¿Cuál de estas tres opciones es la opción moralmente legítima? De entre las opciones (a) (b) y (c) Robert Nozick defenderá a la opción (a) como la opción moralmente legítima pero con un añadido: un “principio de compensación”. Como veremos más adelante (en II. 2.3), habiendo probado la legitimidad de (a) en conjunción con el principio de compensación, Nozick defenderá que la agencia dominante de protección puede convertirse en un Estado mínimo.

Como quizás ya se ha notado, Nozick es un filósofo al que bien podría llamársele como se le llamaba a Sócrates, “discutidor”. Esto es así porque este filósofo discute las tesis ampliamente, analizando los argumentos, los contra argumentos, las respuestas a los contra argumentos, y así por el estilo. En la defensa de (a) vemos un ejemplo de este estilo, porque este filósofo defiende primero (b) y (c) y hasta después defiende (a). Veamos cómo es esto.

Pensemos, primero, que (b) o (c) son opciones preferibles a (a). La alternativa (c) dice que una acción ρ se permitirá si todas las personas que fueron puestas en riesgo a causa de ρ , se haya materializado éste o no, reciben una compensación. La alternativa (b) dice que una acción ρ se permitirá si las personas que de hecho fueron transgredidas por ρ reciben una compensación. En este sentido, (c) podría convertirse en (b) si todas las personas que estuvieron en riesgo a causa de ρ , pero que no sufrieron algún daño, deciden compartir sus compensaciones para compensar únicamente a las personas que sí sufrieron un daño por ρ . Un sistema que prefiere a (b) sobre (c) sería mucho más manejable. Parece entonces que (b) es la mejor opción. (*ASU*, p. 76).

Pero la probabilidad de una muerte, como resultado de una acción riesgosa, le plantea dificultades serias a (b). Esto es así porque la muerte no puede ser compensada, es

personas ante acciones riesgosas, que yo no expongo aquí, se encuentra en *ASU*, pp. 74-75. h

decir, no existe un pago suficiente para compensar algo como la muerte. Si se permite una acción ρ efectuada por X si X le paga compensación a las personas Y realmente afectadas por ρ (esto es, si se acepta la opción (b)) pero el resultado de ρ es la muerte de alguna Y1, tendremos simplemente una acción ρ y la ausencia de compensación suficiente para Y1. Para resolver este problema, puede estipularse que todas las personas Y que están en riesgo de muerte ante ρ deben recibir una compensación. Pero entonces la opción (b) se convierte en la opción (c), dado que ahora recibirán compensación no solo las personas realmente afectadas por ρ sino también las personas que meramente son puestas en riesgo por ρ . Parece entonces que la mejor opción es (c). (ASU, pp. 76-77).

Según Nozick, permitir una acción $\rho \rightarrow \kappa$ es *prima facie* más apropiado que prohibir una acción ρ . En otras palabras, escoger (b) o (c) es preferible a escoger (a). Sin embargo, eso no significa que deba concluirse que las acciones $\rho \rightarrow \kappa$ deben permitirse en vez de prohibirse. Como dije, Nozick defiende primero (b) o (c) pero al final defiende (a).

Para empezar, existe la posibilidad de que la persona X que lleve a cabo ρ carezca de los fondos suficientes para pagar la compensación de Y. ¿Debe prohibirsele a X efectuar ρ ? Puede pensarse que no, por lo siguiente. En la realidad cotidiana, acaecen muchas acciones riesgosas ρ en la que su agente X carece de los fondos necesarios para pagar la compensación que ρ implicaría si de hecho ρ daña a alguien. Una sociedad que prohíba a X efectuar ρ no parecerá, entonces, una sociedad libre. (ASU, p. 78). Pero, ¿acaso podemos permitirle a X poner en riesgo a Y si X no tendrá la capacidad de compensar a Y en caso de que el riesgo se materialice? ¿Alguien permitiría que otra persona jugará “ruleta rusa” con ella si no la va a pagar una compensación en caso de que resulte herida? Parece que no. (ASU, p. 78). Pero, a pesar de todo, prohibirle a X llevar a cabo un acto ρ porque carece de fondos para pagar una posible compensación afectaría a X aunque en los hechos ρ no le causara daño a alguien. Una persona epiléptica pobre puede manejar toda su vida sin atropellar a alguien alguna vez. ¿Por qué vamos a prohibirle manejar? (ASU, pp. 78-79). Parece que tenemos razones para prohibirle a X efectuar ρ si carece de fondos para pagar una posible compensación, pero que también tenemos razones para no prohibírselo.

Para resolver la controversia, Nozick nos propone considerar la afirmación que dice que “si se le prohíbe a X efectuar ρ , X debe recibir una compensación por las desventajas que esa prohibición le provoca”. (ASU, p. 79). Con esta afirmación, en otras

palabras, podríamos prohibir la realización de ciertas acciones, en este caso, las acciones riesgosas, si les pagamos una compensación a las personas que les prohibamos realizar esas acciones por las desventajas que eso les provoca. Llamemos a esta afirmación “AC” y sometámosla a prueba.

Nozick afirma que, expuesta de manera tan amplia, AC no parece una afirmación correcta. Para dar un ejemplo, supongamos que alguien juega “ruleta rusa” con mi cabeza. La afirmación AC diría que puedo prohibirle esa acción pero solo si le pago una compensación por ello. ¿Acaso voy a compensar a alguien por no poner en riesgo mi vida? ¿Acaso voy a pagarle a alguien por prohibirle jugar ¡ruleta rusa! en mi cabeza? Evidentemente no. ¿Tengo derecho de prohibirle a este enpestado poner en riesgo mi vida y punto, sin pagarle alguna compensación? Evidentemente sí. (ASU, p. 79).²⁸

Para que AC se convierta en una tesis aceptable, entonces, debemos limitar la clase de actos que abarca, esto es, la clase de actos que se pueden prohibir solo si se paga una compensación por esa prohibición. Pensemos en el criterio de la generalidad con que se realiza cierta actividad p (lo usualmente que se realiza esa actividad). Parece que impedirle a alguna persona X la realización de una acción que X efectúa cotidianamente, le producirá desventajas a X . Piénsese en el caso de manejar un automóvil: si se lo prohibimos a una persona epiléptica, esa persona sufrirá serias dificultades para poder realizar su vida cotidiana. Este no es el caso de la persona que juega “ruleta rusa” con la cabeza de otras personas. Parece, entonces, que podemos formular el siguiente principio, es decir, reformular a AC de la siguiente manera: “sea p una acción que es generalmente (usualmente) efectuada por X , si se le prohíbe a X efectuar p porque p puede provocarle daño a otras personas Y , las personas Y deben pagarle una compensación a X por las desventajas que la prohibición de p le provoca”. (ASU, p. 81). Este principio busca distinguir entre acciones como la de que un epiléptico maneje un automóvil y la de que alguien juegue “ruleta rusa” en tu cabeza, para compensar a la primera y no compensar a la segunda, en caso de que puedan prohibirse. (ASU, p. 82).

Sin embargo, Nozick cree que esta nueva formulación de AC aún es defectuosa. Este filósofo cree que es defectuosa porque reposa sobre una cuestionable manera de

²⁸ En ASU, pp. 79-81, Nozick abunda más acerca del caso concreto de las acciones que son riesgosas porque contaminan.

clasificar las acciones, a saber, por lo usuales o inusuales que son. El hecho de que una descripción de una acción p la haga parecer distinta a las acciones más usuales no convierte a esa acción p en una acción inusual. Sería igual de fuerte decir, al contrario, que si una acción p puede describirse una única vez de tal manera que p parece usual entonces p es usual. Si esto fuera cierto, alguien podría decir que “jugar ruleta rusa en la cabeza de otras personas” es una variante de “obtener diversión” y entonces jugar ruleta rusa en la cabeza de otras personas sería una actividad usual, y entonces si se prohibiera se debería de pagar una compensación por esa prohibición. (*ASU*, p. 82).

Parece mejor, entonces, concentrarnos en las desventajas que produce la prohibición de una acción p para su agente. Usando una “teoría de la desventaja”, si la tuviéramos, formularíamos un “Principio de Compensación”, esto es, reformularíamos AC, como sigue: “aquellas personas que sufran desventajas porque se les prohíbe realizar ciertas acciones que podrían dañar a otras personas deben ser compensadas por las desventajas que esa prohibición le provoca.” (*ASU*, pp. 82-83).

Una vez que ha construido el Principio de Compensación (en adelante “PC”), Nozick cree que puede defender la siguiente tesis: pueden prohibirse las acciones riesgosas si se les compensa a las personas prohibidas por las desventajas que esa prohibición les provoca. Como más adelante veremos, al ver cómo se convierte la agencia de protección dominante en un Estado mínimo, esta tesis es crucial en el argumento nozickeano a favor del Estado mínimo (y en contra de la anarquía). Desde ahora podemos señalar, sin embargo, que en el marco de la teoría rawlsiana el PC, por virtuoso que sea, no basta para concluir que pueden prohibirse las acciones riesgosas. Esto es así por las siguientes razones. Nozick afirma que su teoría (del Estado mínimo) expresa el principio kantiano según el cual las personas siempre deben ser tratadas como fines en sí mismas y nunca como meros medios para conseguir otros fines. Este principio significa que X no puede llevar a cabo una acción que involucre a una persona Y sin obtener el consentimiento previo de Y. Luego, para prohibir las acciones riesgosas (en el estado de naturaleza, la justicia privada de las independientes) hace falta el consentimiento previo de las personas que se les esté prohibiendo, independientemente de la aplicación del PC. Más adelante (en II. 2.3) regresaré a este punto. Por ahora regresemos a la discusión del PC.

El PC requiere compensar a las personas que se les prohíba realizar acciones que

implican el riesgo de transgredir las fronteras de otras personas (“acciones riesgosas” o “acciones ρ ”). Puede objetarse, entonces, que, o se tiene el derecho de prohibir una acción y por lo tanto no se debe pagar compensación alguna por prohibirla, o no se tiene ese derecho y por lo tanto no se puede prohibir esa acción. Nozick responde, sin embargo, que esta objeción simplifica las cosas, porque quizás en algunos casos se tiene el derecho de prohibir algo solo si se paga una compensación por esa prohibición. La prohibición de realizar acciones riesgosas parece ser uno de esos casos. (ASU, p. 83).

Pero el PC genera otras dudas. Con el enunciación del PC ¿estamos ante una situación, como las discutidas (y rechazadas casi totalmente) en el apartado anterior (--*Prohibición o compensación*) en la que se permite una acción $\chi \rightarrow \kappa$? En otras palabras, ¿cuándo se le prohíbe a X realizar una acción riesgosa y se le paga una compensación por las desventajas de esa prohibición, se están transgrediendo las fronteras de X con la justificación de que se le paga una compensación por esa transgresión? Si este es el caso, si estamos ante una acción $\chi \rightarrow \kappa$, ¿por qué no negociar antes (de prohibir la acción riesgosa) el consentimiento voluntario de X (la persona a la que probablemente se le prohibirá la acción riesgosa) para que acepte no llevar a cabo la acción riesgosa?

Una de las críticas a la tesis $\chi \rightarrow \kappa$ que antes discutíamos (en --*Prohibición o compensación*) se basaba en la división de los beneficios de un intercambio. Decíamos que $\chi \rightarrow \kappa$ implicaba el defecto de que con ella los beneficios del intercambio, esto es, de la transgresión de fronteras y el posterior pago de compensación, favorecían únicamente a una de las partes, a saber, la transgresora. Para no favorecer únicamente a una de las partes, decíamos, un intercambio debe efectuarse en un ambiente de libre interacción entre las dos partes, y no en un ambiente de agresiones seguidas de pagos de compensaciones. Esta consideración favorece un acuerdo previo sobre una compensación posterior. Sin embargo, en el presente subconjunto de casos, a saber, al permitir que una(s) persona(s) Y le prohíban a otra persona X, llevar a cabo cierta actividad ρ si le pagan a X una compensación por las desventajas que esa prohibición le provoca, parece que sí es apropiado que sólo una de las partes se beneficie. Al prohibir un acto ρ y pagar una compensación por esa prohibición sólo beneficia a una de las partes, a saber, a la que prohíbe. (ASU, pp. 83- 84).

Nozick trata de resolver este problema en los siguientes términos. Él afirma que,

cuando estamos ante un caso en el que Y le prohíbe a X realizar ciertas acciones ρ que ponen en riesgo las fronteras de Y, la consideración de la división de los beneficios de un intercambio común (en el que ambos partidos deben beneficiarse) no se aplica. En los intercambios comunes pensamos que ambos partidos deben celebrar el intercambio mediante un acuerdo previo, en un ambiente de libertad en el que ambos pueden escoger la cantidad que van a dar o recibir. Nozick cree que en las prohibiciones de acciones riesgosas las cosas son diferentes. Supongamos que se da una negociación previa para que X no lleve a cabo la acción riesgosa ρ , en vez de la prohibición de hacer ρ y el posterior pago de la compensación. Nozick afirma que aún con estas negociaciones todo lo que X debe recibir es el pago de una compensación. Dado que Y está negociando con X simplemente para que X se abstenga de realizar una acción que le haría daño a Y, Y no tiene por qué darle a X algo más que una mera compensación. Por la naturaleza de lo que se está negociando, la ausencia de un daño para Y, X no tiene la libertad de recibir lo que quiera, sólo puede recibir una compensación. (*ASU*, p. 84).

El autor de *ASU* abunda más en este punto. Para defender que en las prohibiciones de actos riesgosos seguidas del pago de una compensación no estamos ante intercambios comunes, este filósofo usa otro argumento. Este argumento se basa en la distinción entre “actividades productivas” y “actividades improductivas”.

Sea X una persona que quiere transgredir las fronteras de otra persona Y. Si X no existiera o X no tuviera alguna relación con Y, Y estaría en una situación β . Si Y le pagara a X para que X no dañe a Y, Y quedaría en una situación μ . Nozick dice que si Y le pagara a X para que X no dañe a Y, la situación μ en la que Y quedaría no es mejor que la situación β . Este intercambio entre X y Y resultaría “improductivo” para Y. Una “actividad improductiva” para Y es aquella en la que la situación en la que Y queda después de la actividad no es mejor que la situación en la que estaría si no hubiera realizado esa actividad. (*ASU*, pp. 84-85). Una actividad contraria a una actividad improductiva, esto es, una “actividad productiva”, se define como sigue. Una “actividad productiva” para Y es aquella en la que la situación δ en la que Y queda después de un intercambio con X es mejor que la situación β en la que Y quedaría si X no tuviera alguna relación con Y. (*ASU*,

p. 84).²⁹

Habiendo distinguido entre actividades productivas e improductivas, Nozick sostiene que la tesis de la justa división de los beneficios de un intercambio debe ser limitada a los casos en los que ambas partes realizan una actividad productiva. En otras palabras, la tesis que dice que los beneficios de un intercambio deben ser el resultado de un acuerdo libre sólo se aplica a los intercambios productivos. Si una de las partes es servida “improductivamente”, esta parte únicamente debe darle una compensación a la otra parte, si acaso debe darle algo. Cuando una persona Y le prohíbe a otra persona X llevar a cabo una actividad que pone en riesgo las fronteras de Y y le paga una compensación a X por las desventajas que esa prohibición le ocasiona, no existe una actividad productiva para Y (¿existe para X?). Por lo tanto, la división de los beneficios del intercambio no tiene por qué acaecer en un marco de libre interacción. En estos casos, es justo que solo una de las dos partes divida los beneficios del intercambio a su antojo, a saber, la que está previniendo una transgresión de sus fronteras. Esto es así porque, en última instancia, lo único que Y está obteniendo es el respeto de sus derechos individuales. (*ASU*, p. 86).

En conclusión, Nozick rechaza la tesis que sostiene que no pueden prohibirse las actividades riesgosas si van seguidas del pago de una compensación. Según él, sí pueden prohibirse si se paga una compensación por esa prohibición. Pero el autor de *ASU* sostiene que, con esta conclusión, no estamos ante un simple caso de una acción $\chi \rightarrow \kappa$. En otras palabras, si aceptamos que podemos prohibirle a X una acción riesgosa si se le paga una compensación por esa prohibición, no estamos simplemente autorizando que se transgredan las fronteras de X si se le paga una compensación por esa transgresión. (*ASU*, pp. 86-87). La oposición casi absoluta a los actos $\chi \rightarrow \kappa$ del apartado anterior se mantiene.

Pero ¿por qué la prohibición de actos riesgosos no es una mera transgresión de fronteras seguida de compensación? ¿Por qué esta prohibición no es un mero caso de un acto $\chi \rightarrow \kappa$? Nozick contesta en los siguientes términos. Según él, a diferencia de los simples actos $\chi \rightarrow \kappa$, al prohibir las acciones riesgosas únicamente se compensará a las personas que de hecho resulten desaventajadas por esa prohibición y, además, solo se les compensará por las estrictas desventajas que sufran. A diferencia de las típicas acciones $\chi \rightarrow \kappa$, aquí la compensación no debe dejar a la persona afectada (la persona a la que se le prohibió

²⁹ Uno podría preguntarle a Nozick, por otra parte, ¿en qué sentido queda mejor?

realizar actividades riesgosas) tan bien como estaba antes de la transgresión (en este caso, antes de la prohibición). Cuando se le prohíbe a alguna persona realizar una actividad riesgosa se le compensa de acuerdo con el Principio de Compensación. Para que el pago de una compensación de acuerdo con el PC se convierta en un caso común de “pago de compensación a X porque se transgredieron las fronteras de X”, las fronteras de X deben ser definidas de tal manera que la mera imposición de desventajas sobre X constituya una transgresión a las fronteras de X. (ASU, p. 87).

Para concluir esta importante discusión en torno al riesgo o la compensación, cuya conclusión es que se pueden prohibir las riesgosas pero si se paga una compensación por esa prohibición, Nozick afirma que no necesita, para los propósitos que aquí persigue, sostener la conclusión anterior, formular el PC de manera muy exacta. Para defender la “prohibición de actos riesgosos si se paga una compensación por esa prohibición” solo debe sostener que algún principio como el PC, que enuncie que debe compensarse a los que sean desaventajados por la prohibición de llevar a cabo actos riesgosos, es correcto. Por otra parte, lamenta que un principio como el PC, que resultará crucial en su argumento global a favor del Estado mínimo, no haya sido esclarecido en todos sus detalles. (ASU, p. 87). Como he dicho, sin embargo, aún con el mejor PC posible el argumento nozickeano sería defectuoso: para prohibir algo, en el marco de la teoría nozickeana, hace falta un consentimiento explícito.

Con esto concluyo la compleja discusión nozickeana con respecto a la manera en qué puede comportarse una(s) persona(s) en el estado de naturaleza si quiere respetar los derechos de las demás (de la que me ocupado en toda la II. 2. 2.2) Conviene recapitular un poco acerca de todo lo dicho. Esta discusión en realidad está conformada por dos discusiones distintas.

- La discusión en torno a la prohibición de las acciones χ y la permisibilidad de las acciones $\chi \rightarrow \kappa$. La conclusión aquí fue el rechazo casi absoluto de las acciones $\chi \rightarrow \kappa$, esto es, palabras, el rechazo a que se permitan acciones que transgreden fronteras si se paga una compensación por esa transgresión.
- La discusión en torno a la prohibición o la permisibilidad de las acciones ρ . Lo que Nozick concluyó en este respecto es que sí se pueden prohibir las acciones ρ si se paga una compensación por esa prohibición. Yo creo que esta conclusión es apresurada, por el problema del consentimiento previo que su teoría

necesita. Sea como sea, esta tesis será crucial para el argumento global de Nozick a favor del Estado mínimo.

¿Por qué será relevante esta tesis? ¿Cómo embona en la defensa general del Estado mínimo de Nozick? Como veremos enseguida (en II. 2.3), para defender que la agencia de protección dominante puede convertirse en un Estado mínimo siguiendo únicamente pasos moralmente legítimos, es crucial que pueda sostenerse que esa agencia puede prohibirles a las personas independientes realizar actividades riesgosas.

Pasemos ahora al argumento con el que Nozick defiende que en el estado de naturaleza la agencia de protección dominante puede convertirse legítimamente en el Estado mínimo.

II. 2.3. El argumento a favor del Estado

Regresando al esquema de la coexistencia de una agencia de protección dominante y personas independientes en el estado de naturaleza, ¿cómo puede tratar legítimamente la agencia a las independientes en el estado de naturaleza? Nozick dice lo siguiente. En el estado de naturaleza, cada persona tiene el derecho de aplicar (*enforce*) sus derechos si éstos son violados, esto es, tiene el derecho de castigar a la persona que haya violado sus derechos y el derecho de tomar por sí misma la compensación por el daño sufrido que juzgue pertinente (hacer esto es lo que hemos venido llamando “aplicación (*enforcement*) privada de justicia”). Ahora bien, si consideramos legítimo prohibir un acto ρ argumentando que ρ pone en riesgo las fronteras de las demás personas, entonces la agencia dominante podría prohibirle a una independiente X aplicar privadamente su justicia si los procedimientos que X utiliza para aplicar privadamente su justicia son riesgosos para las fronteras de sus clientes, o si no se conoce que esos procedimientos no son riesgosos para las fronteras de sus clientes. En otras palabras, si las aplicaciones privadas de justicia son acciones riesgosas, la agencia podría prohibirlas. Que un procedimiento δ para aplicar justicia sea riesgoso para las fronteras significa que δ tiene un alto riesgo de castigar a una persona inocente o de sobrecastigar a una persona culpable. (*ASU*, p. 88).

Conviene resaltar que esta prohibición de las aplicaciones privadas de justicia no carece de relevancia. Al contrario, es muy importante en la defensa nozickeana del Estado

minimo, en virtud de que significa la monopolización del uso de la fuerza por parte de la agencia dominante. Esto constituye el paso de la agencia de protección dominante al “Estado ultramínimo”, un paso que Nozick quiere que sea moralmente legítimo y parte de una explicación de mano-invisible. Pero Nozick discute mucho más esta prohibición.

Imaginemos una situación en el estado de naturaleza en la que existen muchas personas independientes, cada una conservando su derecho a aplicar privadamente su justicia y cada una, por lo tanto, con la posibilidad de castigar erróneamente a otra persona. Presumiblemente, en esta situación la probabilidad de crear un ambiente peligroso para todas las personas sería mayor a la que habría si solo pocas personas pudieran aplicar privadamente su justicia. Podría decirse, entonces, que las personas que no deseen ser independientes (las clientas de la agencia) podrían unirse para prohibir las aplicaciones privadas de justicia. Pero Nozick pregunta ¿cómo lo harían? Parece que no pueden prohibir todas y cada una de las aplicaciones privadas de justicia, porque individualmente cada una de ellas no produce riesgo colectivo. Luego ¿qué procedimiento utilizarían para saber cuáles de entre todas las aplicaciones privadas de justicia permitirían? Además ¿con qué derecho harían algo así? Parece que una agencia de protección, aunque dominante, no tiene derecho a prohibir una cierta cantidad de aplicaciones privadas de justicia. El legítimo poder de una agencia es el poder que es la suma de los derechos que las personas que son parte de ella le transfieren al entrar, pero nada más. No existe otro poder legítimo nuevo, que vaya más allá de las clientas, que surja al crearse la agencia. Según Nozick, parece que una persona o un grupo de personas, incluidas las agencias, no puede determinar que otras personas, no clientas, no tienen el derecho a hacer algo, en este caso, a aplicar privadamente su justicia en cualquier cantidad de ocasiones. (ASU, p. 89).

Pero el problema de la situación riesgosa para todas aún existe. ¿Cómo se resolverá? Uno podría pensar que todas y cada una de las propias personas independientes podrían unirse para evitar una situación riesgosa general. Las independientes podrían juntarse y establecer un mecanismo aleatorio para determinar el número de aplicaciones privadas de justicia que puede permitirse para que no se traspase el límite que produce una situación riesgosa general. Nozick sostiene, sin embargo, que esto no puede suceder. A una persona independiente individual no le convendría entrar en un acuerdo de disminución aleatoria de aplicaciones privadas de justicia, porque a ella, individualmente, le convendría

más que las demás independientes si entraran, evitando así el problema de que las clientas de la agencia intenten prohibirle sus actividades, mientras ella misma sigue aplicando privadamente su justicia cada vez que quiera. En general, en el estado de naturaleza a una persona particular no le conviene entrar en algún acuerdo unánime, porque ese acuerdo la beneficia de la misma manera si entra en él o no y si no entra preserva su libertad. (ASU, pp. 89-90).

La prohibición de aplicaciones privadas de justicia parece que sigue siendo, entonces, la mejor manera de evitar una situación riesgosa general. ¿Con qué principio podrían las clientas de la agencia dominante prohibirle a las independientes la aplicación privada de su justicia? Nozick considera primero un principio propuesto, según él, por Herbert Hart,³⁰ que siguiendo a Rawls, según él, llamará “principio de imparcialidad” (*principle of fairness*). Conviene señalar que Rawls propone este principio de imparcialidad como un principio de justicia para individuos, distinto a los principios que se aplican a la estructura básica de la sociedad. Digo que conviene señalarlo por las críticas que Nozick le dirigirá a continuación. Además, parece dudoso que la interpretación que Nozick le da a este principio coincida con la de Rawls (Cf. *TJ*, pp. 93-98). Sea como sea, aunque el autor de *ASU* rechazará este principio como un buen principio para permitir que la agencia dominante monopolice el uso de la fuerza (les prohíba a las independientes la aplicación privada de justicia) en el estado de naturaleza, conviene exponer la discusión que desarrolla al respecto.

II. 2. 3.1. *El principio de imparcialidad*

Según Nozick, con el principio de imparcialidad la aceptación de los beneficios que para todas las personas produce una cooperación ω es suficiente para justificar las limitaciones en las libertades y la jerarquía entre las personas que ω produce. Llamemos “DOO” a la tesis que sostiene lo siguiente: las personas X que pueden exigir obligaciones a otras personas Y, según lo establece la propia cooperación ω aceptada por el principio de imparcialidad, tienen el derecho a obligar a las personas Y a que cumplan con sus obligaciones. Nozick afirma que si aceptamos el principio de imparcialidad más DOO,

³⁰ Hart, Herbert: “Are There Any Natural Rights?”, *Philosophical Review*, 1955.

debemos aceptar que un grupo de personas en el estado de naturaleza, digamos, la clientela de la agencia, tienen el derecho legítimo de prohibir las aplicaciones privadas de justicia. (ASU, p. 90).

Conviene explicar más cómo se aplica el principio de imparcialidad en combinación con DOO para prohibir la justicia privada en el estado de naturaleza. Supongamos que la ausencia de justicia privada produciría una situación mejor para todas las personas que su existencia en el estado de naturaleza. Como consecuencia de la prohibición de la justicia privada algunas personas estarían en posiciones de mando con respecto a otras. Supongamos también que las personas que estuvieran en esas posiciones de mando, en virtud de que la ausencia de justicia privada sería ventajosa para todas, podrían obligar legítimamente a las otras a que respetaran el orden instituido, a que no aplicaran privadamente su justicia. Pero si aceptamos todas estas circunstancias, tenemos que aceptar que un grupo de personas podría juntarse para prohibir las aplicaciones privadas de justicia. Ese grupo sería, presumiblemente, el de la clientela de la agencia. Luego, la clientela de la agencia podría prohibir legítimamente las aplicaciones privadas de justicia y podría legítimamente hacer que esa prohibición se respetara. El meollo del argumento, según Nozick, radica en que la situación menos libre y jerárquica que produce la prohibición de justicia privada (el Estado ultramínimo) es de cualquier manera legítima porque produce beneficios para todas las personas (comparada con el estado de naturaleza).

Nozick critica al principio de imparcialidad en combinación con la tesis DOO como un buen principio para establecer que la agencia dominante puede prohibirles a las personas independientes aplicar privadamente su justicia.

Un argumento que quiera sostener que, si Y tiene una obligación λ con X, X puede obligar a Y a cumplir λ , tiene dos pasos. El primero es establecer la existencia de la obligación λ . El segundo es establecer que X puede obligar a Y a cumplir λ . Nozick rechaza, en primer lugar, que pueda establecerse la segunda parte del argumento, esto es, rechaza DOO.³¹ Pero Nozick afirma también que el principio de imparcialidad no es un buen principio para sostener la primera parte del argumento, es decir, para sostener la existencia de una obligación λ que Y tiene con X. En el caso que nos concierne, la obligación λ es la obligación de las personas independientes de no aplicar privadamente su

³¹ Nozick desarrolla un argumento para defender este rechazo de DOO, en ASU, pp. 91-94.

justicia si las personas de la agencia decidieron hacer lo mismo.

Según Nozick, con el principio de imparcialidad la aceptación de ciertos beneficios de ω es suficiente para aceptar los inconvenientes que ω produce. Pero uno puede preguntarse ¿acaso el hecho de que otras personas realicen una actividad que te beneficia a ti te obliga a cooperar con esa actividad, sin haber dado tu previo consentimiento? La respuesta parece ser que no. Supongamos que tus vecinos deciden barrer todos los días la cuadra completa en la que vives, se turnan los días para que a cada una le toque barrer toda la cuadra cada determinado tiempo. Es cierto que a ti te beneficia tener la fachada de tu casa limpia, pero ¿es eso suficiente para que tú estés obligado también a barrer cada determinado tiempo? Si tú no has dado tu previo consentimiento para cooperar en ω , por mucho que te beneficie la actividad ω que las demás personas realizan, no parece que estés obligado a cooperar en ω . (ASU, p. 94).

El principio de imparcialidad, con el que Nozick dice que la aceptación de los beneficios de una actividad ω es suficiente para justificar que se lleve a cabo, no parece ser una razón suficiente para aceptar una actividad ω . Nozick dice que lo menos que esperaríamos de este principio, para hacerlo defendible, es que los beneficios de ω sean más altos que los costos de cooperar en ω . Sin embargo, parece muy difícil lograr esta situación para todas y cada una de las personas envueltas en ω . Después de todo, somos diferentes y lo que algunas valoramos otras pueden hasta despreciarlo. Pero aún suponiendo que los costos de ω son más bajos que sus beneficios para todas las personas envueltas en ω , el principio de imparcialidad sería todavía cuestionable, pues es posible que la diferencia entre costos y beneficios sea muy amplia para algunas personas pero muy reducida para otras. En este caso, el principio de imparcialidad no parece aceptable para las segundas. (ASU, pp. 94-95). Un defensor del principio de imparcialidad aún podría decir que éste puede modificarse para evitar la última dificultad. Nozick afirma, sin embargo, que si esto pudiera hacerse entonces el principio sería tan complejo que no podría usarse en combinación con la tesis DOO. Luego, aunque el principio lograra rebatir las objeciones anteriores, no podría usarse como una razón para obviar la necesidad de que las personas, para entrar en una cooperación ω que les produce muchos beneficios, den su consentimiento para cumplir con las obligaciones que la propia cooperación ω dispone. (ASU, p. 95). Una persona no puede beneficiar a los demás para después demandar una

paga, ni puede hacer lo mismo un grupo de personas. En cualquier caso, es necesario que las personas beneficiadas otorguen su consentimiento previo para pagar los costos de esos beneficios. (ASU, p. 95).

En conclusión, el principio de imparcialidad en combinación con la tesis DOO no logra legitimar la prohibición de las aplicaciones privadas de justicia que la agencia dominante quiere imponerles a las personas independientes en el estado de naturaleza.

Ahora bien, desde mi punto de vista esta discusión acerca del principio de imparcialidad debilita el argumento nozickeano a favor del Estado mínimo. Por una parte, es dudoso que la interpretación del principio de imparcialidad que Nozick le da sea correcta. Realmente parece difícil que el principio sea tan débil, pues parece evidente que la aceptación de las cargas, y no sólo de los beneficios, de una cooperación es necesaria para que ella sea legítima. Por otra parte, aunque el principio esté correctamente interpretado, el énfasis que Nozick pone en el hecho de que las cargas de una cooperación deben ser aceptadas nos recuerda que, en su teoría, el consentimiento de las personas es muy importante. Pero, como veremos, a las independientes se les prohibirá aplicar privadamente su justicia aunque no den su consentimiento.

Regresando al estado de naturaleza, por ahora las personas independientes todavía pueden aplicar privadamente su justicia. Este hecho nos lleva a preguntarnos por el status de los derechos procedimentales en el estado de naturaleza. Como Nozick dijo desde antes de su discusión acerca de la prohibición, la compensación y el riesgo (véase II. 2. 2.1), el tema de los derechos procedimentales en el estado de naturaleza es importante para saber cómo puede tratar la agencia de protección dominante a las independientes.

II. 2. 3.2. *¿Existen los derechos procedimentales?*

La manera en que la posibilidad de la justicia privada nos lleva a preguntarnos por los derechos procedimentales, en el estado de naturaleza, es la siguiente. Una persona independiente puede aplicar privadamente su justicia en el estado de naturaleza. Llamemos “X” a la persona independiente y “Y” la persona que X juzgará. Uno puede preguntarse ¿puede Y defenderse de X? ¿si Y sabe que es inocente y ha sido castigada injustamente por X, puede Y tomar compensación de X por su propia mano? Para contestar a estas preguntas, debemos aclarar la noción de “derechos procedimentales” en el estado de

naturaleza. (ASU, p. 96). A mi entender, “tener derechos procedimentales” significa “tener derecho a ser juzgado, si está envuelto en una controversia, mediante procedimientos aceptables”. Parece que una persona aceptará un castigo únicamente si se llegó a la conclusión de que merecía ese castigo utilizando procedimientos aceptables.

La pregunta es, entonces, ¿cuáles son los procedimientos aceptables, en el estado de naturaleza, con los que cualquier persona tiene derecho a ser juzgada? Podría decirse, en primer lugar, que cualquier persona Y en el estado de naturaleza tiene el derecho a que su culpabilidad, en caso de que se vea envuelta en una controversia, sea determinada mediante el procedimiento menos peligroso, esto es, el procedimiento con el que exista la probabilidad más baja de castigar a una persona inocente. Sin embargo, decir esto no aclara demasiado el problema, porque esta afirmación puede implicar incluso que no exista algún sistema para castigar personas. (ASU, p. 96).

Hablando de las probabilidades de castigar a una persona inocente, podría decirse que las personas independientes tienen una probabilidad “demasiado alta” de castigar a una persona inocente y que, por lo tanto, debe prohibirse el uso de sus procedimientos. Nozick dice, sin embargo, que al decir algo así tendría que señalarse cómo se determina una probabilidad “demasiado alta”. Para determinar la probabilidad de castigar a una persona inocente, según él, podemos suponer que las personas razonan así: “mientras más salvaguardas procedimentales, menos probabilidad de que me castiguen siendo inocente, y además más probabilidad de que no castiguen a una culpable y por tanto más probabilidad de que sea víctima de un crimen”. Se desearía situar, entonces, a las salvaguardas procedimentales en el punto exacto en el que (*)si se reducen, la probabilidad de que ser castigado siendo inocente sube más de lo que baja la probabilidad de ser víctima de un delito, y (**)si se aumentan, la probabilidad de ser víctima de un delito sube más de lo que baja la probabilidad de ser castigado siendo inocente. Sin embargo, en virtud de que las utilidades, esto es, el valor que cada persona le da a “ser castigado siendo inocente” en comparación con “ser víctima de un delito”, difieren de persona a persona, no existe una garantía de que todas las personas considerarán a los mismos principios como aquellos que poseen la mayor probabilidad de castigar a una persona inocente. (ASU, p. 97).

En este punto, Nozick nos recuerda que la existencia de derechos procedimentales, de procedimientos buenos para resolver una disputa no garantiza la solución final de todas

las disputas, ni en el estado de naturaleza ni en el Estado. Cuando dos personas buenas difieren acerca de la solución de un conflicto, pensamos que ambas aceptarán la intervención de un procedimiento externo para resolverlo finalmente. Pero siempre existe la posibilidad de que el desacuerdo se extienda también hasta el abanico de procedimientos que pueden usarse para resolver el conflicto. Más aún, a veces las personas prefieren un enfrentamiento a una solución adversa para ellas. En el estado de naturaleza es imposible resolver finalmente esta clase de disputas, pero el Estado no garantiza que ellas desaparecerán, dentro de éste también existen. (ASU, pp. 98-99).

Regresando a la pregunta ¿cuáles son los procedimientos aceptables, en el estado de naturaleza, con los que cualquier persona tiene derecho a ser juzgada? Nozick afirma que hasta ahora, para intentar responderla, hemos supuesto que sabemos que los procedimientos que usan otras personas difieren de los nuestros en la peor manera posible.³² Pero quizás más bien deberíamos suponer que no sabemos algo confiable acerca de los procedimientos que usan las otras personas. Pero si así lo hiciéramos surgirían aún más dudas. ¿Tiene una persona Y el derecho a que su culpabilidad y castigo sean determinados por un procedimiento que Y conoce que es confiable? ¿Y que tal que Y considera que el único procedimiento confiable para determinar su culpabilidad es la lectura del tarot? (ASU, pp. 100-101).

En conclusión, no sabemos bien a bien si existen los derechos procedimentales en el estado de naturaleza. Ante este resultado, si Nozick quiere justificar la prohibición de la justicia privada en el estado de naturaleza, como de hecho quiere, tendrá que construir dos argumentos. Uno que presuponga que sí existen los derechos procedimentales en el estado de naturaleza. Otro que no lo presuponga. Esto es lo que hace, por fin, a continuación.

II. 2. 3.3. *La prohibición de los procedimientos desconfiables*

Regresemos a nuestras preguntas importantes. En el estado de naturaleza ¿cómo puede tratar la agencia dominante a las personas independientes? ¿qué puede prohibirle la

³² Para ilustrar esto con un ejemplo real y actual, hemos supuesto que sabemos que, mientras nosotras le damos a una acusada el derecho a tener abogado, a defenderse, a llevar testigos y a todo lo demás que se permite en una corte común y corriente, otras encierran a la acusada en una jaula en Guantánamo, la torturan, no le comunican a nadie quién es, la mantienen allí el tiempo que quieren, la enjuician basándose en evidencia secreta (esto es, que sólo la personas acusadoras conocen) y no le dan el derecho a apelar su resolución.

agencia de protección dominante a las personas independientes? Después de haber discutido acerca de la compensación, la prohibición y el riesgo, el principio de imparcialidad y los derechos procedimentales, Nozick se decide finalmente a brindar al menos una respuesta afirmativa a esta crucial pregunta. El sostiene que la agencia dominante puede juzgar la confiabilidad de cualquier procedimiento para determinar la culpabilidad de alguna de sus clientas.³³ Puede castigar a cualquiera que quiera usar contra alguna de sus clientas un procedimiento que ella considera injusto o desconfiable. Lo que es lo mismo, puede prohibir la utilización de algún procedimiento desconfiable en contra de alguna de sus clientas. (ASU, p. 100).³⁴

La agencia dominante tiene derecho a juzgar (para autorizar o prohibir) la confiabilidad de algún procedimiento que quiera usarse en contra de alguna de sus clientas, pues. Pero ¿por qué? ¿con qué derecho? Asumiendo que los derechos procedimentales sí existen en el estado de naturaleza, Nozick construye el siguiente argumento para sostener el derecho de la agencia dominante a hacer lo anterior.

Nozick afirma que, en el estado de naturaleza, cada persona tiene derecho a que se le proporcione información suficiente acerca del procedimiento π con el que será juzgada. Si no se le proporciona esa información, ella puede defenderse y resistirse a la aplicación de π . Ahora bien, una vez que se le proporciona la información acerca de π , una persona puede examinarla. Si después de examinarla considera que π es justo y confiable debe someterse a π , pero si considera que π es desconfiable e injusto sí puede resistirse a la aplicación de π . El principio que subyace a estas afirmaciones sostiene que una persona tiene permitido (*may*) resistirse, en defensa propia, a la aplicación de un procedimiento π que considera desconfiable o injusto. Este principio expresa la existencia de derechos procedimentales. Ahora bien, si aceptamos que una persona tiene permitido defenderse de un procedimiento desconfiable, aquella que sea clienta de una agencia podrá pedirle a ésta que la proteja de la aplicación de un procedimiento π que desconoce o que considera injusto. Por supuesto, la agencia puede proteger a su clienta de la aplicación de π . Pero esto significa que la agencia puede prohibir el uso de π en contra de su clienta. Por lo tanto, la

³³ Para agilizar la exposición, de aquí en adelante uso el término “procedimiento” para referirme a “procedimiento para determinar la culpabilidad de alguna persona”.

³⁴ Esto no significa que la agencia dominante tenga el derecho a aprobar con anterioridad el uso de cualquier procedimiento, castigando a aquella que no le pida su autorización para usar un determinado procedimiento. Cf. ASU, pp. 101-102.

agencia de protección dominante puede prohibir la aplicación en contra de sus clientas de procedimientos poco conocidos, desconfiables o injustos. La agencia dominante publicará periódicamente una lista de los procedimientos que juzga justos o confiables. Estos serán los principios que podrán aplicarse contra sus clientas. (*ASU*, pp. 102-103).

Asumiendo que existen derechos procedimentales Nozick llega a la conclusión de que la agencia dominante sí puede prohibir la aplicación de procedimientos que considera injustos. Esta prohibición, en los hechos, no será otra cosa que la prohibición de la justicia privada, la monopolización del uso de la fuerza, el ansiado paso de la agencia dominante al Estado ultramínimo. Pero Nozick menciona que podría objetarse que la asunción de que sí existen los derechos procedimentales en el estado de naturaleza hizo al argumento “muy fácil”. (*ASU*, p. 102). Como antes dijimos, dado que no es segura existencia de derechos procedimentales en el estado de naturaleza, sería bueno llegar a esta misma conclusión pero sin asumir la existencia de derechos procedimentales. Nozick ofrece un razonamiento en este sentido, que es el siguiente.

Para empezar, este filósofo habla de la protección que una agencia puede darle a una clienta antes y después de un castigo. Para el autor de *ASU* esta protección consiste en lo siguiente. La protección temporal que una agencia puede brindarle a una clienta antes de un castigo es relativamente clara (*straightforward*), no parece estar sujeta a mayor discusión: la agencia sí puede proteger a una clienta Y antes de que Y sea castigada si el procedimiento con el que se juzgó a Y no es confiable. Pero esa protección es menos clara si el castigo ya fue inflingido. En este caso, si el procedimiento π para determinar la culpabilidad de la clienta fue confiable, la agencia no debe intervenir. Pero si no era confiable ¿puede castigar la agencia a la persona que castigó a su clienta? Nozick responde a esta importante pregunta en términos de los riesgos que implican los procedimientos que usa la persona que castigó a la clienta.

Según Nozick, la persona X que usa un procedimiento desconfiable $\pi\delta$ para determinar la culpabilidad de otras personas, y por lo tanto, para castigarlas, crea riesgos de transgredir las fronteras de otras personas Y, sin importar si $\pi\delta$ de hecho transgrede las fronteras de las Y o no. Por lo tanto, la agencia de protección debe tratar a X como trataría a cualquier persona que realiza acciones riesgosas, esto es, puede prohibirles realizar estas acciones y pagarles una compensación por esa prohibición, y puede castigarlas cuando ya

hayan usado esos procedimientos desconfiables. (ASU, pp. 105-106). Pero conviene señalar que Nozick parece haberse olvidado aquí de la importancia que tiene el consentimiento en su teoría. Si realmente su teoría expresa que no puede hacerse algo a las personas sin su consentimiento (como expresa el principio kantiano de “tratar a las personas siempre como fines en sí mismas y nunca como meros medios para otros fines”), entonces las independientes, por muy riesgosos que sean sus procedimientos, tendrían que consentir la pérdida de su derecho a aplicarlos para que se les pueda prohibir la justicia privada.

Sea como sea, la tesis importante que se desprender del párrafo anterior, denominémosla “PPD”, es la siguiente: no existe alguna persona X que tenga permitido usar un procedimiento desconfiable $\pi\delta$ para castigar a otra persona Y. Usando $\pi\delta$ no estaría en posición de saber si Y realmente es culpable y merece un castigo.

Pero esta tesis suscita más dudas. ¿Cómo puede sostenerse PPD? ¿Cómo es posible que, si alguien Y de hecho cometió un crimen, no sea el caso que cualquier persona tenga el derecho de juzgar y castigar a Y? Algunas creen que si Y es culpable, cualquier persona, use el método que use, tiene derecho a castigar a Y ¿por qué no es así? Nozick responde a estas cuestiones postulando una precisión terminológica acerca de la manera en qué podemos unir (*merge*) las consideraciones epistémicas (acerca de la manera en qué una persona conoce la culpabilidad de otra persona) con los derechos de las personas.

Para relacionar las consideraciones epistémicas (acerca de la manera en qué una persona conoce la culpabilidad de otra persona) y los derechos de las personas, podemos decir una de las dos siguientes cosas, o que X no tiene derecho a hacer algo (en este caso, castigar a Y) si no sabe ciertas cosas (en este caso, que Y es culpable), o que X sí tiene derecho a hacer algo pero no debe ejercer ese derecho si no conoce ciertas cosas. Para que la tesis PPD se sostenga, dice Nozick, hemos de decir lo segundo. (ASU, p. 106). Dado que asumimos que todas sabemos que inflingirle un castigo a alguna persona Y viola los derechos de Y a menos que Y sea culpable, podemos proponer, el siguiente débil “principio epistémico”³⁵ de la transgresión de fronteras: si alguien X sabe que hacer A violaría los derechos de Y (transgrediría las fronteras de Y) a menos que se tenga la condición C, entonces si X no puede establecer que C estando en la mejor condición para establecer que

³⁵ Parece extraño, por lo menos para mí, que Nozick le llame “principio epistémico” a un principio que tiene que ver poco con la teoría del conocimiento, pero así le llama (ASU, pp. 106-107). Tal vez lo llama así porque expresa que la permisibilidad de cierta acción depende de la posesión de cierto conocimiento.

C, X no debe hacer A. En el caso de que X quiera castigar a Y, el principio dirá lo siguiente: X no debe castigar a Y a menos que X pueda establecer que Y es culpable estando en la mejor posición para establecer que Y es culpable. Utilizando un procedimiento desconfiable δ X no está en la mejor posición para establecer que Y es culpable. Por lo tanto, aunque en principio X tiene el derecho de castigar a Y si ésta es culpable, X no debe hacerlo si no llegó a la conclusión de que Y es culpable utilizando un procedimiento desconfiable δ . (ASU, pp. 106-107).

Del párrafo anterior se desprende la siguiente conclusión importante. En virtud de que una persona independiente que castigara a una clienta culpable utilizando un procedimiento desconfiable estaría violando el principio anterior, la agencia de protección dominante sí puede castigar a las personas independientes que hayan utilizado procedimientos de aplicación de justicia desconfiables en contra de sus clientas. Pero esto significa que la agencia de protección dominante, aunque las clientas no posean derechos instrumentales, sí puede prohibirles a las independientes la aplicación de procedimientos desconfiables o injustos en contra de sus clientas.

Desde el punto de vista del principio epistémico propuesto, nos dice Nozick, la manera en que una persona X puede tratar a otra persona Y no sólo está limitada por los derechos procedimentales que Y posee. Una persona X que utilizando un procedimiento desconfiable δ castiga a una persona Y que de hecho es culpable no viola los derechos (procedimentales) de Y, pero aún así X no debe castigar a Y, porque no está en la mejor posición para saber que Y sí es culpable. Desde este punto de vista, los derechos procedimentales no surgen de los derechos de la persona Y que se está juzgando sino de las consideraciones morales de X acerca de Y. Nozick reconoce que no está completamente seguro de que este sea el enfoque apropiado con respecto a los derechos procedimentales. Quizás en realidad sí son las propias personas que están siendo juzgadas las que sí poseen derechos procedimentales, que las protegen de la aplicación en su contra de procedimientos de justicia desconfiables. (ASU, p. 107).

Sea como sea, Nozick cree que puede concluir que una agencia de protección dominante tiene permitido castigar a cualquier persona X que utilice un procedimiento desconfiable $\pi\delta$ contra alguna persona Y que sea su clienta, sea Y culpable o no. Dado que la agencia sí podía proteger a una clienta Y antes de que Y fuera castigada si el

procedimiento para determinar la culpabilidad de Y era desconfiable, esto significa que, con derechos procedimentales o no, la agencia de protección dominante sí puede prohibirle a las personas independientes utilizar procedimientos desconfiables en contra de alguna de sus clientas. (ASU, pp. 107-108).

Como ya he dicho, creo, sin embargo, que en toda esta argumentación se está olvidando que el consentimiento es (o debía ser) parte importante de la teoría nozickeana.

Sea como sea, con la última tesis Nozick abre la pesada puerta que impide el paso de la agencia dominante al Estado ultramínimo, porque con ella la agencia dominante se convierte en el monopolio real, “*de facto*”, de la fuerza.

II. 2. 3.4. *El monopolio de facto*

La tradición de la teoría del Estado afirma que éste, para que pueda llevar el rótulo de “Estado”, debe reclamar (hacer un anuncio) el monopolio del uso de la fuerza. Cuando una agencia de protección dominante existe en el estado de naturaleza, cualquier persona X, y no sólo las clientas de la agencia, puede defenderse legítimamente de otra Y que utilice en contra de X un procedimiento de justicia desconfiable o injusto y puede castigar legítimamente a Y por haber usado ese procedimiento en su contra. Hasta ahora, por lo tanto, la agencia de protección dominante no ha emitido una afirmación en la que reclame el monopolio del uso de la fuerza.

Para estar más seguros en este punto, aclaremos lo siguiente. La agencia dominante, en virtud de que ciertos procedimientos pueden ser riesgosos para las fronteras de sus clientas, sí reclama el derecho de juzgar (prohibir antes de su aplicación y castigar después de ella) la confiabilidad y justicia de cualquier procedimiento de justicia usado en contra de sus clientas. Pero no reclama que ella sea la única entidad con el derecho de realizar ese juicio. Por lo tanto, no reclama algún monopolio. (ASU, p. 108).

Estamos, pues, en una situación en la que cualquiera tiene el derecho de defenderse ante procedimientos desconfiables o injustos. Ahora bien, naturalmente la agencia dominante juzgará que sus propios procedimientos de aplicación de justicia sí son confiables y justos. Por lo tanto, no permitirá que alguna persona se defienda de ellos, es decir, castigará a cualquier persona que quiera defenderse de su aplicación de justicia: impondrá su aplicación de justicia. En principio, cualquier persona que juzgue que utiliza

procedimientos de justicia confiables y justos puede hacer lo mismo, puede impedir que las demás personas se defiendan de su aplicación de justicia. Pero en los hechos es difícil que, estando sola y pudiéndose atener únicamente a sus propias fuerzas, una persona particular pueda hacer imponer su justicia, y si lo hace es difícil que pueda defenderse de un contraataque. La posición de la agencia³⁶ la convierte en la única entidad en el estado de naturaleza que realmente puede impedir que las demás personas se defiendan de su aplicación de justicia y que realmente puede defenderse de una respuesta, la convierte en la única entidad que realmente puede aplicar justicia.

Pero esto sucederá no solo en la imposición de su aplicación de justicia. Sucederá también en la defensa de las aplicaciones de justicia de otras personas. La agencia dominante, y sólo ella, podrá prohibirles a otras personas utilizar en contra de sus clientes procedimientos de justicia que considera desconfiables o injustos. Aunque en principio, como hemos dicho, en el estado de naturaleza todas las personas tienen el derecho a defenderse de la aplicación de procedimientos de justicia desconfiables, la agencia será la única que, en los hechos, podrá hacerlo efectivamente. (ASU, pp. 108-109).

Nozick pregunta ¿es esto un monopolio del uso de la fuerza? La agencia dominante no reclama poseer exclusivamente algún derecho, es cierto. Sin embargo, su fuerza la convierte en la única entidad en el estado de naturaleza que efectivamente puede hacer valer los derechos de sus clientes. Nozick dice que, si en algún lugar podemos hablar de algo como un “*monopolio de facto*”, este es ese lugar. La agencia de protección dominante en el estado de naturaleza es un monopolio de facto del uso de la fuerza. Este monopolio no es un monopolio “*de jure*”, dado que no surge como resultado de la posesión exclusiva de un derecho por parte de la entidad que detenta ese monopolio. (ASU, p. 109).

Parece que hemos llegado por fin al Estado ultramínimo: al erigirse como el monopolio de facto de la fuerza la agencia dominante se erige como el Estado ultramínimo. Pero la esfera de control de la agencia dominante no llega hasta las disputas que se mantengan entre dos personas independientes. Puede pensarse, entonces, que no hay un Estado ultramínimo. Nozick no piensa eso. Él cree que a pesar de esto sí podemos decir que hay un Estado ultramínimo, puesto que es falso que éste tenga que intervenir en todos y

³⁶ La agencia dominante no es una persona particular que deba atenerse a sus fuerzas particulares, es la asociación de personas con mayor poder en una determinada área geográfica.

cada uno de los conflictos que acaecen en su territorio. Un Estado hecho y derecho también puede (¿y debe?) optar por no inmiscuirse en un conflicto en el que cada una de las involucradas desea llegar a una solución al margen del Estado. (*ASU*, pp. 109-110).

Nozick cree, así, que ha surgido un Estado ultramínimo en el estado de naturaleza por un proceso de mano invisible. Creo yo que este proceso, sin embargo, no toma en cuenta el consentimiento de las independientes a renunciar a su justicia privada. Sea como sea, la tesis central de *ASU* es a favor del Estado mínimo y no del Estado ultramínimo. ¿Cómo pasamos del segundo al primero?

Quizás conviene explicar esto con otras palabras. Las dos características del Estado mínimo que Nozick quiere encontrar en la agencia de protección dominante son el monopolio del uso de la fuerza y la protección de todas las personas de un determinado territorio. Hasta ahora, según él, hemos establecido que esta agencia detenta el monopolio del uso de la fuerza. Pero aún no se ha mostrado que la agencia protege a todas las personas que viven en su determinado, y no sólo a las que le paguen. ¿Cómo sucede esto?

II. 2. 3.5. *Del Estado ultramínimo al Estado mínimo*

Así pues, Nozick cree que la agencia de protección dominante puede prohibirles legítimamente a las personas independientes utilizar procedimientos desconfiables en contra de sus clientas y castigar a las que ya lo hayan hecho. La razón para hacer esto es que la agencia considera que los procedimientos de justicia que las independientes usan son procedimientos desconfiables o injustos, procedimientos que implican el riesgo de transgredir las fronteras de sus clientas. Pero esta prohibición tiene el siguiente efecto: si una persona independiente X quiere prevenir una violación a sus derechos por parte de una clienta Y y amenaza a Y para que Y no viole sus derechos, las amenazas de X serán poco creíbles. La posición de la agencia, como hemos visto, la convierte en la única entidad que podrá aplicar realmente la fuerza. En los hechos, una clienta podrá dañar a una independiente y ésta no podrá hacer valer sus derechos, porque si la agencia le prohíbe utilizar procedimientos desconfiables en contra de sus clientas, será difícil que le permita alguna vez actuar contra alguna clienta, aun con un procedimiento confiable. En los hechos, al prohibirle utilizar procedimientos desconfiables, la agencia dominante virtualmente le prohíbe a la independiente aplicar privadamente su justicia. Esto hace que las

independientes se vuelvan incapaces de defenderse ante las violaciones de sus derechos por parte de las clientas y les produce serias desventajas en su vida cotidiana. (ASU, p. 110).³⁷

Pero ¿acaso puede prohibirsele a las personas independientes algo tan natural, en el estado de naturaleza, como defenderse de las demás, sin mayor problema? Un derecho tan natural como el de defenderse a una mismo ¿puede perderse así de fácil, simplemente porque otras personas se unieron mutuamente? Para aliviar estas inquietudes, y construir un Estado mínimo, Nozick apela al Principio de Compensación que antes afirmó (véase II. 2. 2.2). Este principio sostiene que “aquellas personas que sufran desventajas porque se les prohíbe realizar ciertas acciones que podrían dañar a otras personas deben ser compensadas por las desventajas que esa prohibición le provoca.” (ASU, pp. 82-83). Las personas independientes sufren desventajas porque la agencia de protección dominante les prohíbe aplicar privadamente su justicia. La agencia, entonces, debe compensar a las personas independientes por las desventajas que esa prohibición les provoca. Nozick afirma que la manera más barata de compensarlas es ofreciéndoles servicios de protección en el caso de que tengan un conflicto con alguna clienta. Esto significa que la agencia protegerá a todas las personas, clientas o no, que vivan en su territorio de influencia. Luego, la agencia de protección dominante es virtualmente un Estado mínimo. (ASU, pp. 110-111).

Parece que hemos llegado al Estado mínimo. Pero Nozick discute más el punto.

¿Por qué deben pagar las clientas de la agencia la protección de las independientes? Un liberal más conservador que se oponga a esta “redistribución” podría decir lo siguiente. Si se les hubiera permitido a las independientes defenderse por sí mismas de las agresiones de las clientas, realizar esa defensa sí les hubiera costado dinero. Las independientes, entonces, mejor deberían pagarle a la agencia para que ésta las defiendan. En todo caso, la única cantidad que las clientas deben pagarle a las independientes es la diferencia entre el costo CC de la compensación completa por la prohibición de autodefenderse y el costo CA que las independientes hubieran afrontado si se les hubiera permitido defenderse por sí mismas. (ASU, p. 111)

Nozick responde a esta objeción en los siguientes términos. Aceptemos la reflexión anterior y digamos que lo único que la agencia debe darles a las independientes es la

³⁷ Para ilustrar los inconvenientes que produce una prohibición legal de defenderse ante agresiones externas solo tenemos que señalar un ejemplo dramáticamente real: la vida cotidiana de las mujeres afganas durante el régimen talibán y ahora con la ocupación estadounidense.

diferencia $CC-CA=CM$. Digamos también que aquellas personas que al comprar la protección por sí mismas no quedan en desventaja económica (con respecto a la situación en la que quedarían si se protegieran por sí mismas) deben comprarla. Aún así, dice Nozick, es muy posible que una persona independiente no pueda superar (*overcome*) las desventajas que la prohibición de autodefenderse le produce. Después de todo, estas desventajas van mucho más allá del dinero, involucran tiempo, energía, etc. Por lo tanto, la agencia sí debe brindarles a las independientes servicios de protección contra sus clientas. Si la agencia les prohibió defenderse de sus clientas, entonces debe compensarlas protegiéndolas de éstas. (*ASU*, pp. 111-112).

El liberal más conservador aún podría preguntar ¿no produciría esto que las clientas abandonen la agencia para recibir “gratis” la protección de ésta? Nozick sostiene que estos abandonos no sucederían en gran escala, por la siguiente razón. El pago de la compensación sólo se les daría a aquellas personas que quedarían en desventaja económica si compraran la protección por sí mismas y sólo se les pagaría una cantidad (convertida en protección) que es la diferencia entre el plan de protección más bajo ofrecido por la agencia y los costos que deberían afrontar si pudieran autodefenderse. Más aún, solo les pagaría una compensación (en forma de protección) a las independientes por las disputas que mantengan con clientas y, por lo tanto, mientras más personas independientes existieran más deseable sería estar protegido por la agencia, dado que ésta no protegería a las independientes en conflicto con otras independientes. Este y los factores anteriores reducirían los deseos de continuar siendo independientes y harían casi universal la membresía de la agencia. (*ASU*, pp. 112-113).

Conviene recordar la manera en que Nozick se había propuesto mostrar que un Estado mínimo surgiría mediante un proceso de mano-invisible que siga únicamente pasos moralmente legítimos en el estado de naturaleza. Había que mostrar, primero, que una agencia de protección dominante surgiría en el estado de naturaleza. Después, había que mostrar que esta agencia sí satisfacía las dos condiciones cruciales para la existencia de un Estado mínimo: monopolizar el uso de la fuerza en un determinado territorio y proteger los derechos de todas las personas que viven en ese territorio. Estas dos condiciones eran el objeto de la crítica de la anarquista. Para ésta el Estado es inmoral precisamente porque monopoliza el uso de la fuerza y porque obliga a unas personas a pagar la protección de

otras (para que la protección sea universal). Por ello, tenía que mostrarse que la agencia dominante podía monopolizar el uso de la fuerza y proteger a todas las personas legítimamente. (ASU, p. 113).

Nozick cree ahora que ya puede decir que la agencia de protección dominante sí cumple con los dos requisitos cruciales para ser un Estado mínimo. Esta agencia sí monopoliza el uso de la fuerza, porque es la única que generalmente (en realidad) les prohíbe a otras personas utilizar procedimientos para hacer respetar sus derechos desconfiables. Y esta agencia sí protege los derechos de todas las personas de un territorio, porque les brinda protección a sus clientas pero también a las independientes, para compensar a éstas por prohibirles aplicar privadamente su justicia en contra de sus clientas. (ASU, pp. 113-114).

Como liberal conservador, Nozick aún desea aclarar el aspecto “redistributivo” de este último paso. Este filósofo había dicho que si la protección para todas las personas por parte del estado era redistributiva, se debía ofrecer una razón para justificar esa redistribución (véase II. 2. 1.3). Él sostiene que ahora podemos ver que en realidad la protección de todas las personas por parte del Estado no es una tarea “redistributiva”. Esto es así porque esta tarea puede justificarse con razones no redistributivas, a saber, el Principio de Compensación. Para Nozick un fenómeno ω es redistributivo si las razones para llevar a cabo ω son redistributivas, y ω no es redistributivo “en sí mismo”. La razón para justificar la protección para todas las personas, el Principio de Compensación, no es redistributiva. Luego, la tarea del Estado de proteger los derechos de todas no es una labor redistributiva. (ASU, p. 114).³⁸

³⁸ En ASU pp. 115-117, Nozick compara la descripción de Estado ofrecida por un antropólogo (Kradler, Laurence: *The Formation of the State*, N. J. Prentice Hall, 1968, pp. 21-22) con su agencia de protección dominante recién convertida en Estado mínimo. Concluye que la segunda sí se asemeja bastante al primero.

En ASU pp. 117-118, Nozick menciona una última objeción a su joven Estado. Nozick dice que Max Weber ha dicho que un Estado, además de monopolizar la fuerza y proteger a todas las personas, posee otra característica: reclama ser la única entidad que puede permitirle a otra persona o grupo usar la violencia. La agencia de protección dominante, como espero hay quedado bien claro, no reclama ser la única entidad que puede autorizar el uso de la violencia. ¿No es, entonces, un Estado? Nozick dice que sí lo es. Este filósofo dice que, tomando en cuenta que su agencia dominante recién convertida en Estado es muy parecida a la descripción de un Estado de los antropólogos, podemos debilitar la noción weberiana de Estado. Así, podemos decir que la agencia de protección dominante de un territorio \mathcal{R} , que en su territorio es el único juez efectivo del uso de la fuerza aunque no reclame poseer el derecho exclusivo de ser ese juez, es el Estado de \mathcal{R} . Para recordar esta objeción weberiana, de cualquier manera, Nozick a veces llamará a su Estado mínimo “entidad parecida al Estado” (*statelike entity*).

Concluyo aquí la defensa del Estado mínimo de Nozick.³⁹ Esta defensa es larga y compleja, como creo se ha notado. Conviene, por tanto, tratar de reconstruirla deductivamente. Esto es lo que hago finalmente.

II. 2. 3.6. *El argumento deductivo a favor del Estado mínimo*

Si tuviera que exponer de manera deductiva el argumento que Nozick ofrece a favor del Estado mínimo, una vez que se ha probado que una agencia de protección dominante emergería en el estado de naturaleza, lo expondría así.

- (i) Si una acción de X es riesgosa para Y, Y puede prohibirle a X llevarla a cabo si le paga una compensación a X.
- (ii) El uso de procedimientos desconfiables por parte de las personas independientes es riesgoso para las clientas de agencia de protección dominante.

Por lo tanto

- (iii) la agencia de protección dominante puede prohibirles a las personas independientes utilizar procedimientos desconfiables en contra de sus clientas si les paga una compensación.

Ahora bien,

- (iv) la agencia de protección dominante sí les paga una compensación a las personas independientes por prohibirles usar procedimientos desconfiables contra sus clientas.

Por lo tanto

- (v) la agencia de protección dominante puede prohibirle a las personas independientes usar procedimientos desconfiables contra sus clientas.
- (vi) Por la posición de la agencia de protección dominante, la prohibición de ésta dirigida a las personas independientes de usar procedimientos desconfiables hace que la agencia se constituya en el monopolio del uso de la fuerza.⁴⁰

³⁹ En *Anarquía, estado y utopía* lo que Nozick hace a continuación es exponer varias críticas que podrían achacarse al complejo argumento a favor del Estado mínimo que ofreció. A esto le dedica todo el capítulo sexto. Esta discusión no está directamente relacionada con el tema de la justicia distributiva, que es el que me interesa en esta tesis. Por lo tanto, no la expongo aquí.

⁴⁰ Esto es solo es por su posición en el estado de naturaleza. En realidad, la agencia dominante no afirma tener el derecho exclusivo a imponer una prohibición de usar procedimientos desconfiables.

Ahora bien,

- (vii) la compensación que la agencia de protección dominante les paga a las personas independientes, por prohibirles usar procedimientos desconfiables en contra de sus clientas, consiste en brindarles protección en conflictos que tengan con sus clientas.
- (viii) Brindarles protección a las personas independientes en conflictos con sus clientas es igual a brindar protección para todas las personas de un determinado territorio.

Por lo tanto

- (ix) la agencia de protección dominante protege a todas las personas de su territorio.

Ahora bien,

- (x) si una entidad monopoliza el uso de la fuerza y protege a todas las personas de un determinado territorio, esa entidad es el “Estado mínimo” de ese territorio.
- (xi) la agencia de protección dominante monopoliza el uso de la fuerza y protege a todas las personas de un determinado territorio.

Por lo tanto

- (xii) la agencia de protección dominante es el Estado mínimo de un determinado territorio.

Quiero señalar, de cualquier manera, que creo que la primera premisa de este argumento no se sostiene en el marco de la teoría rawlsiana. Esto es así, como he dicho, porque en esta teoría el consentimiento es importante para que pueda hacerse algo. Luego, una persona no puede prohibirle a otra llevar a cabo algo si esta última no da su consentimiento expreso.

Sea como sea, en defensa de este Estado mínimo Nozick discute el tema de la justicia distributiva. Según él, se ha afirmado que un Estado más extenso que el mínimo está justificado porque es necesario, o es la mejor herramienta para, llevar a cabo la tarea de la justicia distributiva. Lo que él intenta hacer para refutar esta tesis, y defender así a su Estado mínimo, es proponer una teoría de justicia distributiva que no implique la existencia de un Estado más extenso que el mínimo. Envuelto en esta controversia, Nozick critica en particular la teoría de justicia distributiva de Rawls. El análisis de esta crítica es el tema central de la presente tesis. Paso ahora a exponer la crítica del liberalismo conservador de Robert Nozick a la teoría de justicia distributiva de John Rawls.

III. La crítica del liberalismo conservador al liberalismo igualitario

El objetivo de este tercer capítulo de la presente tesis, el más importante de la misma, es exponer y evaluar la crítica que el liberalismo conservador, representado por Robert Nozick, dirige contra el liberalismo igualitario, representado por John Rawls, con respecto al complejo tema de la justicia distributiva. En líneas generales, mis conclusiones serán favorables para el liberalismo igualitario, aunque esto no significa que el liberal conservador no logre señalar dificultades reales de su adversario.

La manera en que organizo el capítulo es el siguiente. Expongo en una primera sección (III. 1) lo que podríamos llamar “la teoría de justicia distributiva de Rawls”. En una segunda sección (III. 2) expongo la teoría de justicia distributiva de Nozick, que denominó simplemente “teoría de justicia en las pertenencias”. En una tercera sección (III. 3) explico la crítica que Nozick le dirige a cualquier teoría de justicia distributiva alternativa. Desde mi punto de vista, esta crítica general es a la vez un argumento a favor de su teoría. Pero Nozick le dirige una crítica particular a la teoría de Rawls, que describo y evalúo en una cuarta sección (III. 4). Esta cuarta sección será, como espero quedará claro, la más importante de este capítulo, y, por tanto, de toda la presente tesis.

III. 1. La teoría de justicia distributiva de Rawls

Como vimos en el primer capítulo de la presente tesis, la concepción de justicia de Rawls expresa que una sociedad justa es aquella que está regida por estos dos principios:

- (1) Cada persona tiene un reclamo igual a un esquema completamente adecuado de iguales derechos y libertades básicas, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todas; y en este esquema de las iguales libertades políticas, y solo de esas libertades, serán garantizado su valor equitativo (*fair value*).
- (2) Las desigualdades económicas y sociales satisfarán las dos siguientes condiciones: primero, ellas estarán ligadas a cargos y posiciones abiertos a todas en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, ellas han de ser para el mayor bienestar posible de las miembros menos favorecidas de la sociedad.

Estos dos principios están arreglados en “orden serial”, es decir, el 1 tiene prioridad sobre el 2. A su vez, la primera condición del 2 tiene prioridad sobre la segunda.¹

De esta concepción de justicia se desprende una teoría de justicia distributiva específica. Para comprender en qué consiste ésta conviene saber en qué consiste una teoría de justicia distributiva. La noción de “justicia distributiva” proviene desde la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. El Estagirita define a la justicia distributiva como aquella que “se aplica en la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad (pues, en ciertas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro)”.² En la *Encyclopaedia of Ethics* se señala que las distribuciones de las que predicamos justicia o injusticia pueden darse a distintos niveles, desde la repartición de galletas de un padre hacia sus hijas hasta la distribución de ingreso y riqueza entre todas las ciudadanas de una nación a través de complejas reglas institucionales.³ Desde un principio, podemos señalar que la teoría de justicia distributiva de Rawls opera a un nivel muy general: trata de establecer justicia en la distribución de ingreso y riqueza entre todas las personas de una nación.

Así pues, ¿cuál es la teoría de justicia distributiva de John Rawls? Para responder esto conviene precisar el significado del término “justicia distributiva”. Hablando de distribuciones de beneficios y cargas de toda una cooperación social (y no de distribuciones pequeñas como la del padre y las hijas) este término puede tener dos sentidos. Entendido en sentido amplio, este término implica que las cosas que se distribuyen son los derechos civiles y políticos (como el derecho a votar, a la libre expresión o a un juicio justo), las oportunidades y el ingreso y riqueza. Entendido en sentido restringido, el término implica que las cosas que se distribuyen son solamente las oportunidades, el ingreso y riqueza.⁴ Así, si entendiéramos el término en sentido amplio, la teoría de justicia distributiva de Rawls sería la misma que la concepción de justicia de Rawls (esto es, los dos principios expuestos arriba). Esto sería así porque con esos dos principios se establecerían mecanismos para

¹ Rawls, John: *Political Liberalism (PL)*, pp. 5-6.

En el primer capítulo de esta tesis presenté la formulación de los dos principios de *Una teoría de justicia* y aquí presento la de *Liberalismo político*. Las diferencias entre ambas formulaciones no son relevantes para el tema de mi tesis. La versión final de Rawls es la de *Liberalismo político* y actualmente es la que con más frecuencia se cita. Por esto es por lo que es esta la formulación que presento aquí.

² Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, libro V, sección 1, 1130b-1131a.

³ Buchanan, Allen: “Distributive Justice” en: *Encyclopaedia of Ethics*, Volumen I, p. 655.

⁴ Buchanan: *Op. Cit.*, p. 656.

distribuir tanto las libertades civiles y políticas (con 1) como las oportunidades, el ingreso y riqueza (con 2). Ahora bien, en la presente esta tesis entiendo el término “justicia distributiva” en un sentido restringido. Por tanto, podemos afirmar que la teoría de justicia distributiva de Rawls es la teoría expresada por su segundo principio de justicia

Es necesario aclarar más estas afirmaciones. La teoría de justicia distributiva de Rawls es la que justifica la distribución de las oportunidades, el ingreso y riqueza de la cooperación social con el siguiente principio:

- Las desigualdades económicas y sociales satisfarán las dos siguientes condiciones: primero, ellas serán ligadas a cargos y posiciones abiertos a todas en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, ellas han de ser para el mayor bienestar posible de las miembros menos favorecidas de la sociedad.

A primera vista, este principio busca justificar las desigualdades económicas y sociales y no la distribución de las oportunidades, el ingreso y la riqueza de la cooperación social. Pero lo cierto es que este principio, al tiempo que justifica las desigualdades económicas y sociales, justifica también la distribución de las oportunidades, el ingreso y riqueza de la cooperación social. Para que esto se entienda claramente, podemos reescribir el principio así:

- La distribución de las oportunidades, el ingreso y riqueza de la cooperación social es justa si y solo si satisface las dos siguientes condiciones, primero, está ligada a cargos y posiciones abiertos a todas en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, ella es para el mayor bienestar posible de las miembros menos favorecidas de la sociedad.

Para Rawls una distribución que obedezca a este principio será forzosamente desigualitaria, porque para él tanto la igualdad equitativa de oportunidades (primera condición) como la maximización del bienestar de las personas menos favorecidas (segunda condición) implican desigualdad. Por otra parte, debe tenerse bien presente que en este principio la primera condición tiene prioridad sobre la segunda. En el caso de las desigualdades sociales esto significa que ellas, para ser justas, antes de estar organizadas para el mayor beneficio esperado de las menos favorecidas han de acaecer en un sistema con igualdad equitativa de oportunidades. En el caso de la distribución significa que ella, para ser justa, debe suceder primero en un marco de igualdad equitativa de oportunidades y solo después estar organizada para el mayor beneficio de las personas menos favorecidas.

Esta es pues la teoría de justicia distributiva de Rawls (en adelante “JCI”). Pero creo que para comprenderla cabalmente aún falta resaltar un punto importante de la misma, el de su relación con la noción de “justicia procedimental pura”. Como expusimos desde el primer capítulo (en I.2.4), el autor de *TJ* recurre a la noción de justicia procedimental pura para resolver la difícil cuestión de la justicia distributiva. Conviene aclarar más esto.

Como expuse en el primer capítulo (en I. 2.4) la justicia procedimental pura posee los siguientes dos rasgos. Primero, no existe un criterio independiente (al procedimiento para impartir justicia) acerca de lo que es justo. Segundo, sí existe un procedimiento justo con el que el resultado obtenido, sea el que sea, es también justo. Naturalmente, para que podamos decir que hay justicia procedimental pura, el procedimiento justo realmente ha de realizarse, porque no puede decirse que algo es justo simplemente porque pudo haber sido el resultado de un procedimiento justo (pero no lo fue). (*TJ*, pp. 74-75).

Si existe un sistema de instituciones sociales justo y ordenado que regula la distribución de las oportunidades, el ingreso y riqueza de la cooperación social, no es difícil apelar a la idea de la justicia procedimental pura como la justificación de esa distribución. Un sistema de instituciones distributivas reglamentado por el principio 2 de la justicia como imparcialidad se constituiría como el “procedimiento” para impartir justicia distributiva. De esta manera, aunque no poseamos un criterio acerca de lo que es justo independiente a ese sistema, podemos decir que la distribución resultante de la aplicación de ese sistema es justa. Con la idea de la justicia procedimental pura, la distribución justa es simplemente aquella que sea el resultado del desempeño correcto de un sistema de instituciones justas. Estas instituciones, valga la redundancia, son aquellas que funcionan correctamente y están regidas por el segundo principio de la JCI. (*TJ*, p. 76).

En *Una teoría de justicia* Rawls expresa que la virtud de apelar a la noción de justicia procedimental pura radica en que ésta evita que, al buscar una distribución justa para toda una sociedad, nos ocupemos de la inmensa cantidad de circunstancias particulares de las personas. Con la noción de la justicia procedimental pura, la distribución no es evaluada como una confrontación entre beneficios disponibles y deseos y necesidades individuales sino, al contrario, la correctud (*correctness*) o justicia de una distribución se funda en la justicia del sistema del que surge. Así, la justicia como imparcialidad no interpreta el problema primario de la justicia distributiva como un problema de “justicia

asignativa”. (TJ, pp. 76-77). Rawls afirmó lo mismo treinta años después, en *La justicia como equidad*:

El problema de la justicia distributiva en la justicia como equidad [justicia como imparcialidad] es siempre éste: ¿cómo han de regularse las instituciones de la estructura básica como un esquema unificado de instituciones a lo largo del tiempo, de una generación a otra, un sistema equitativo, eficiente y productivo de cooperación social? Compárese éste con el muy diferente problema de cómo se ha de distribuir o asignar un paquete dado de mercancías entre diversos individuos, cuyas necesidades, deseos y preferencias particulares nos son conocidos, y que no han cooperado en absoluto en la producción de esas mercancías. Este segundo problema es el de la justicia asignativa.⁵

Los argumentos con los que Rawls defiende su concepción de justicia, y por tanto su teoría particular de justicia distributiva, los expusimos en el primer capítulo (en I. 2.2 y I.3). Podemos finalizar aquí, entonces, la explicación de la teoría de justicia distributiva de este filósofo.

Pasemos ahora a la exposición de la teoría de justicia distributiva rival, la “teoría de justicia en las pertenencias” de Robert Nozick.

III. 2. La “teoría de justicia en las pertenencias” de Nozick

Antes de presentar su teoría de justicia distributiva, Robert Nozick expone ciertos comentarios terminológicos que nos ayudan a comprender sus puntos de vista. Este filósofo afirma que el término “justicia distributiva”, para referirnos al tema que en esta tesis hemos llamado justicia distributiva (en sentido restringido), “no es neutral”. Según él, al hablar de “distribución” una persona puede imaginarse que hay un organismo central que usa un criterio para repartir ciertas cosas entre ciertas personas. Pero él cree que

no estamos en una posición de los niños que les están dando porciones de pay (...). No hay una distribución central, no hay alguna persona o grupo con el derecho a controlar todos los recursos, decidiendo conjuntamente cómo han de repartirse [*dole out*]. (...) En una sociedad libre diversas personas controlan diversos recursos, y nuevas pertenencias surgen a partir de los intercambios voluntarios y las acciones de las personas. No hay una mayor

⁵ Rawls, John: *La justicia como equidad (JE)*, p. 81.

distribución o distribución de porciones de lo que hay una distribución de parejas en una sociedad en la que las personas eligen con quien casarse. (*ASU*, p. 149-150).

Por eso, según él, “sería mejor usar una terminología que sea claramente neutral. Hablaremos de las pertenencias [*holdings*] de las personas” (*ASU*, p. 150). En otras palabras, en lugar de hablar de “justicia distributiva”, Nozick hablará de “justicia en las pertenencias de las personas”. Con este cambio de de terminología lo que el autor de *ASU* parece queremos mostrar es que la justicia distributiva, o justicia en las pertenencias, no implica la existencia de algún criterio distributivo distinto al de los intercambios libres precedidos de una apropiación justa. Como apunta Kymlicka, esto muestra que

La afirmación central de la teoría de Nozick, como en la mayoría de las otras teorías libertarias [liberal conservadoras], es esta: si asumimos que cada persona tiene derecho a [*is entitled to*] los bienes que ella posee actualmente (sus “pertenencias”), entonces una distribución justa es simplemente cualquier distribución que surja de los intercambios libres de las personas.⁶

Estas afirmaciones se comprenderán más claramente en las siguientes páginas.

Ahora bien, la teoría que Nozick elabora en *ASU* elabora con respecto al tema de la “justicia en las pertenencias” se llama *entitlement theory*. Pero este nombre parece que no puede traducirse fielmente al español.⁷ Por ello y tomando en cuenta los comentarios nozickeanos anteriores, denominaré a esta teoría simplemente “teoría de justicia en las pertenencias” (en adelante “TJP”).

III. 2.1. Los rasgos generales de la teoría de justicia en las pertenencias.

Nozick afirma que el tema de la justicia en las pertenencias abarca tres tópicos mayores. El primero es el de la adquisición original de pertenencias, la apropiación de objetos no poseídos anteriormente. La formulación específica del principio que establece la justicia en este tópico, que, reconoce Nozick, no se brinda en *ASU*, la llama “principio de justicia en la adquisición” (en adelante “PJA”). El segundo tópico es el de las transferencias

⁶ Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy* (Second Edition), p. 103.

⁷ Una traducción literal diría “la teoría de tener derecho a”.

de pertenencias de una persona a otra. La formulación específica del principio que establece la justicia en este tópico, que, aunque no lo diga Nozick, tampoco se brinda en *ASU*, la llama “principio de justicia en las transferencias” (en adelante “PJT”). (*ASU*, p. 150).

Nozick dice que, si las personas actuaran como deben, el PJA y PJT bastarían para abarcar todo el tema de la justicia en las pertenencias. Si las personas respetarán ambos principios, con ellos bastaría para afirmar que una distribución es justa. Se diría, simplemente, que una distribución es justa si y solo si cada una de las personas tiene derecho a (*is entitled to*) sus propiedades de acuerdo con el PJA y el PJT. (*ASU*, p. 151).

Esto nos muestra que para el autor de *ASU* una distribución D2 es justa si y solo si •D2 surge a partir de una distribución D1 que es justa y ••D2 surge a partir de D1 siguiendo únicamente medios legítimos. Los medios legítimos para pasar de D1 a D2 son especificados por el PJT. La justicia de la distribución original D1 es especificada por el PJA. (*ASU*, p. 151). Y estas afirmaciones nos muestran que Nozick, como Rawls, apela a la justicia procedimental pura para resolver la difícil cuestión de la justicia distributiva. Nozick no dice en qué debe consistir una distribución D2 para ser justa, sino simplemente dice que, si D2 surge a partir de una situación D1 justa siguiendo únicamente pasos legítimos, D2 es a su vez justa. No hay un criterio independiente al proceso de transformación de D1 en D2 para sostener que D2 es justa, sino que D2 es justa precisamente si el proceso con el que D1 se transformó en D2 es justo.

Pero la TJP es más complicada. Nozick señala que, en realidad, las personas no actúan ni han actuado siempre como deben. En otras palabras, no todas las configuraciones actuales de pertenencias han sido generadas de acuerdo con el PJA y el PJT. Las personas roban y han robado, defraudan y han defraudado, esclavizan y han esclavizado. La existencia real de injusticias pasadas, esto es, de violaciones previas al PJA y/o al PJT, da lugar al tercer tópico de la justicia en las pertenencias: la rectificación de injusticias en las pertenencias. Para que la TJP sea una teoría buena es necesario postular un principio de rectificación de injusticias pasadas. (*ASU*, p. 152). Presumiblemente, el principio específico que resolverá esta cuestión se llamará “principio de rectificación de injusticias en las pertenencias” (en adelante “PRIP”).

Quizás esto de la rectificación de injusticias parezca oscuro. Alguien podría preguntar ¿cómo funcionaría, específicamente, un principio como el PRIP? ¿hasta dónde se

rastrearían las injusticias pasadas? ¿cómo se resolverían? ¿y si ya no existen las personas injustas y sus víctimas sino solo sus descendientes? etcétera, etcétera. Nozick no parece querer comprometerse demasiado con alguna respuesta a estas preguntas, pero sí apunta lo siguiente. Idealizando grandemente, supongamos que la investigación acerca de las injusticias pasadas produce un PRIP. Éste usará información histórica acerca de las configuraciones de las pertenencias pasadas y sus injusticias, tal y como las definen el PJA y el PJT, e información acerca de los eventos que sucedieron a partir de estas injusticias, hasta el presente. Utilizando su mejor estimación acerca de lo que habría ocurrido si esas injusticias no hubieran ocurrido, el PRIP brindará varias descripciones acerca de la configuración de pertenencias que habría si esas injusticias no hubieran ocurrido. Si la descripción actual, real, de las pertenencias resulta no ser una de estas descripciones proporcionadas por el PRIP, una de éstas deberá realizarse. (ASU, p. 152-153).

Aquí es importante señalar que el PRIP “no es una mera curiosidad de la presentación de Nozick que pueda separarse del resto de su teoría”.⁸ Nozick no puede prescindir del PRIP como parte de su teoría. La teoría liberal conservadora acerca de la justicia de una distribución D2 dice que “D2 es justa si surge de una situación D1 que a su vez es justa siguiendo únicamente medios justos”. “Pero el corolario de esa teoría es que si los títulos previos fueron ilegítimos, entonces también lo es la nueva distribución.”⁹ En otras palabras, el corolario de la teoría liberal conservadora es que si D1 no era justa y D2 surgió a partir de D1, D2 no es justa. El sentido común nos pediría olvidarnos de las injusticias pasadas, no abrir la caja de Pandora, y ocuparnos más bien de que en el presente reine la justicia. Pero Nozick no puede hacer eso. El hecho de que su teoría funde la justicia de una distribución en la historia de esa distribución, lo obliga a aceptar que si la historia de una distribución D2 muestra que D2 es injusta entonces D2 debe corregirse.¹⁰

Así pues, la teoría de justicia distributiva nozickeana abarca los siguientes tres tópicos: la adquisición original de las pertenencias, la transferencia justa de pertenencias y la rectificación de injusticias pasadas. Descritos estos tres tópicos, podemos vislumbrar los rasgos generales de la teoría de justicia en las pertenencias (de justicia distributiva) de Nozick. En palabras propias de este filósofo, la TJP enuncia lo siguiente:

⁸ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 112.

⁹ Kymlicka: *Ibid.*

¹⁰ Kymlicka: *Op. Cit.*, pp. 112-113.

las pertenencias de una persona son justas si ella tiene derecho a [*is entitled to*] ellas por los principios de justicia en la adquisición y transferencia, o por el principio de rectificación de injusticias (tal y como están especificadas por los primeros dos principios). Si las pertenencias de cada persona son justas, entonces el conjunto total (distribución) de pertenencias es justo. (*ASU*, p. 153).

Expresada en la terminología distributiva más usual, la TJP enuncia lo siguiente: una distribución D es justa si y solo si cada persona tiene derecho a las pertenencias que posee en D; y cada persona tiene derecho a las pertenencias que posee en D si y solo si posee esas pertenencias de acuerdo con el PJA y el PJT o el PRIP.

Nozick reconoce que para convertir esta formulación general de la TJP en una teoría de justicia distributiva específica deben especificarse los contenidos concretos del PJA, el PJT y el PRIP. Él afirma que no se embarcará en esta compleja tarea en *ASU* (*ASU*, p. 153), pero sí quiere introducir mayor complejidad en la TJP. Esto lo hace considerando el intento lockeano de especificar un principio de justicia en la adquisición. (*ASU*, p. 174). Discutiendo las ideas de Locke con respecto a la propiedad original, Nozick intenta construir algo semejante al PJA.

III. 2.2. La justicia en la adquisición original

John Locke¹¹ creyó que la propiedad de un objeto Δ que nadie posee con anterioridad (en adelante “objeto Δ ”) se origina a partir del trabajo que se hace sobre Δ . En otras palabras, si alguna persona X trabaja sobre Δ entonces Δ pasa a ser propiedad de X.¹² Pero Nozick pregunta ¿por qué algún trabajo sobre un objeto no poseído anteriormente lo convierte en la propiedad del trabajador? Quizás porque el esfuerzo realizado sobre el objeto lo hace más valioso y cualquier persona tiene derecho a poseer algún objeto cuyo valor ha creado. Pero ¿por qué la persona que trabaja sobre Δ , y lo mejora, no se hace propietaria únicamente del valor agregado, con su trabajo, a Δ ? ¿por qué se vuelve

¹¹ La obra en la que Nozick se basa, sin especificar demasiado en qué partes de ella, es el *Second Treatise*. En castellano véase Locke, John: *Ensayo sobre el gobierno civil* (traducción y prefacio de José Camer), México, FCE, 1941.

¹² Téngase bien claro que Locke consideró esto como una justificación de la apropiación original y no una apropiación posterior. Locke no creía que “la tierra es de quien la trabaja” en el sentido de Zapata.

propietaria de todo el objeto Δ ?

Nozick sostiene que, si el conjunto de objetos Δ no poseídos anteriormente es limitado, es implausible sostener que mejorar algún objeto Δ te convierte en propietaria de Δ , por la siguiente razón. Cuando alguna persona empieza poseer algún objeto la situación de todas las demás personas cambia, puesto que éstas ya no tienen la libertad de disponer de ese objeto. Luego, en una situación de escasez el trabajo sobre algún objeto no debe bastar para empezar a poseer ese objeto. ¿Qué otro requisito, aparte del trabajo sobre Δ , es necesario, entonces, para empezar a poseer Δ ? Nozick dice que el requisito que falta consiste en que la situación de las otras personas no se empeore. En otras palabras, para que una persona X pueda empezar a poseer Δ , aparte de que X trabaje sobre Δ , la situación de las personas distintas a X no debe empeorar. (ASU, pp. 174-175).

Locke consideró esto. La condición (*proviso*) de éste que sostiene que, al empezarse a poseer algún objeto, debe dejársele a las demás personas “suficiente e igual de bueno”, busca asegurar precisamente que la situación de las otras personas no se empeore con una apropiación (original). En contra de Locke se puede afirmar que antes era posible cumplir esta condición pero ya no. La situación actual es tal que ya no es posible apropiarse originalmente de algo sin empeorar la situación de otras personas. Pero, como Nozick señala, de este dicho se desprende un argumento que defiende que no puede establecerse en alguna ocasión la propiedad permanente y heredable de algo, que es el siguiente.

Supongamos que X se apropia de Δ_1 y no empeora a las demás (puesto que les deja “suficiente e igual de bueno”), pasado el tiempo Y se apropia de Δ_2 y no empeora a las demás, así sucede sucesivamente distintas personas se apropian de objetos Δ sin empeorar la situación de otras hasta que Z se apropia de Δ_n pero sí empeora la situación de las demás. Según la condición lockeana Z no puede apropiarse de Δ_n porque Z sí empeora la situación de las demás. Pero si Z no puede apropiarse de Δ_n , entonces la persona W, anterior a Z, que se apropió de Δ_{n-1} no puede apropiarse de Δ_{n-1} porque sí empeora la situación de Z. Pero entonces la cadena que implica la imposibilidad de apropiarse de algo Δ continuará hasta llegar a la primera persona X que se apropió de Δ_1 : X no podrá apropiarse de Δ_1 porque sí afectará a Y. De donde se sigue que no puede haber en alguna ocasión una apropiación permanente y heredable.

Con este argumento parece mostrarse que no puede haber algo como un principio

de justicia en la adquisición (un PJA). Pero Nozick cree lo contrario. Parece que olvidándose un poco de Locke y queriendo formular su propia versión del PJA, Nozick responde a este argumento en los siguientes términos.

El autor de *ASU* dice que podemos distinguir dos sentidos en la expresión “no empeorar a las demás personas”, uno fuerte y uno débil. En el sentido fuerte, decir que “para poderse apropiarse de Δ una persona X no debe empeorar la situación de las demás personas” significa que “para que X pueda apropiarse de Δ , las personas distintas a X aún deben poseer tanto el derecho a apropiarse de Δ como el derecho a usar libremente (sin apropiarse) Δ ”. En el sentido débil, significa que “para que X pueda apropiarse de Δ , las personas distintas a X aún deben poseer el derecho a usar libremente (sin apropiarse) Δ aunque ya no posean el derecho a apropiarse de Δ ”. Lo que Nozick afirma es que si entendemos la expresión “no empeorar a las demás personas” en sentido débil, el argumento recién expuesto no se sostiene, por lo siguiente. Si al apropiarse de Δn la persona Z aún permite que las personas distintas a Z usen libremente (sin apropiarse) Δn , entonces no puede decirse que Z empeora la situación de las demás personas y, por tanto, no se le puede prohibir apropiarse de Δn . Pero entonces tampoco se le puede prohibir a W apropiarse de $\Delta n-1$. Pero entonces tampoco se le puede prohibir a la persona anterior a W apropiarse de $\Delta n-2$. Y se rompe así la cadena de prohibiciones que llegaba hasta X. Algunas personas, a saber, las que no empeoren la situación de las demás en un sentido débil, sí pueden adquirir una propiedad permanente y heredable. (*ASU*, pp. 176).

El PJA “nozickeano”, para llamarle de alguna manera, dirá algo como lo siguiente: X puede apropiarse por primera vez de Δ si y solo si X trabajó sobre Δ y al apropiarse Δ X permite que las demás personas puedan usar libremente Δ aunque ya no puedan apropiarse de Δ (en este sentido X “no empeora la situación de las demás personas”).

Pero Nozick no se decide a abandonar su herencia lockeana, y formular así un PJA como el anterior. Él dice que tal vez Locke sí postuló la condición de “dejar suficiente e igual de bueno” como una garantía de que no se empeoraría la situación de las demás personas en un sentido fuerte, e intenta defenderlo.

Ante la posibilidad de que Locke haya establecido su condición en un sentido fuerte, la pregunta que surge es ¿realmente empeora la situación de las personas distintas a X un sistema que permite que al apropiarse X de Δ las personas distintas a X ya no puedan

ni usar ni poseer Δ ? Para contestar que no, y sostener así un principio de justicia en la adquisición “lockeano”, para llamarle de alguna manera, Nozick ofrece varias consideraciones familiares a favor de la propiedad privada.¹³ La más importante de éstas, ofrecida por el mismo Locke, sostiene que la propiedad privada “favorece el producto social al poner los medios de producción en manos de aquellos que pueden usarlos más eficientemente”. Si es cierto que la propiedad privada incrementa la producción (“favorece el producto social”) y mejora así la situación económica de todas las personas, propietarias o no, entonces quizás la apropiación original pueda justificarse aunque ella signifique que las no propietarias no pueden ni usar ni poseer las cosas poseídas. En otras palabras, “no empeorar la situación de otras personas con una apropiación” puede significar simplemente “mejorar la situación económica de todas (aunque las no-propietarias ya no puedan ni usar ni poseer lo que ahora es privado)”. (*ASU*, pp. 176-177).

El PJA lockeano dirá algo como lo siguiente: X puede apropiarse por primera vez de Δ si y solo si X trabajó sobre Δ y al apropiarse de Δ X mejora la situación económica de todas las personas (en este sentido X. “no empeora la situación de las demás personas”).

Pero Nozick reconoce que esta última formulación del PJA mantiene una dificultad. Ésta radica en que no poseemos una línea para establecer las comparaciones entre las situaciones anteriores y las situaciones posteriores a la apropiación de Δ por parte de X de las personas distintas a X. La teoría de la apropiación lockeana dice que si X se apropia de Δ las personas distintas a X no deben quedar en peores circunstancias ¿en peores circunstancias en comparación con qué? (*ASU*, p. 177).

Por esta clase de problemas Nozick parece abandonar las tesis lockeanas e inclinarse más por su propia versión del PJA. El autor de *ASU* afirma que, puedan arreglarse o no los problemas de la teoría de la adquisición original lockeana, él asumirá que cualquier teoría de justicia en la adquisición poseerá alguna condición similar a la condición de “no empeorar a las demás personas” pero entendida en un sentido débil. (*ASU*, p. 178). Esto implica que su propia teoría, la TJP, incluye en su PJA, la condición de “no empeorar a las demás personas” entendida en un sentido débil. Esta versión del PJA es el “PJA nozickeano” expuesto más arriba.

Este PJA nozickeano tiene consecuencias para el PJT nozickeano, para llamarle de

¹³ Véase *ASU*, p. 177.

alguna manera. Como Nozick dice, una teoría que incluya la condición de no empeorar la situación de las demás, entendida en un sentido débil, en su principio de justicia en la adquisición, también debe poseer un principio de justicia en las transferencias más complejo. Esto sucede en la TJP. En esta teoría, cada título de propiedad incluye la “sombra” histórica de la condición impuesta en la apropiación original. Esto excluye la posibilidad de que una propiedad pueda transferirse a otra persona de manera tal que se forme una aglomeración que viole la condición impuesta en la apropiación original (es decir, que empeore la situación de las demás personas impidiéndoles usar, sin poseer, lo que se está transfiriendo). En el PJT nozickeano habrá una cláusula como la siguiente: X puede transferir Δ con Y si y solo si esa transferencia no implica que las personas distintas a Y ya no puedan usar libremente (sin apropiarse) Δ . El PJT de la TJP excluirá este tipo de transferencias de sus transferencias legítimas, porque si el PJA excluye ciertas primeras apropiaciones, el PJT también excluirá ciertas transferencias. (ASU, p. 179-180).

Nozick cree que la libre operación de un sistema de mercado no entrará en conflicto con (*run afoul of*) esta condición de “no empeorar la situación de otras personas” entendida en un sentido débil.¹⁴ En otras palabras, él cree que los intercambios libres de Δ rara vez provocarán que alguna cosa Δ ya no pueda usarse libremente, aunque no se posea. Si esto es correcto, esta condición débil (hacer que se respete esta condición débil) no brindará una oportunidad significativa para la acción del Estado. (ASU, p. 182). Esto es importante, si se recuerda que Nozick no desea que exista algún Estado más extenso que el mínimo y que, de hecho, está construyendo toda esta TJP como una manera de evitar un Estado, que realice la justicia distributiva, más extenso que el mínimo (véase II. 1).

Ahora bien, aunque no es objetivo central de esta tesis examinar la plausibilidad de la teoría de justicia en las pertenencias de Nozick, pues el objetivo central es examinar la crítica que este filósofo le dirige a la teoría de justicia distributiva de Rawls, sí deseo evaluar cuán plausibles son estas formulaciones del PJA. Más adelante (en III. 4. 2.2) argüiré que los problemas de la TJP a la hora de justificar una adquisición original (a la hora de construir un PJA) muestran las dificultades del liberalismo conservador como filosofía política. Adelantándonos un poco, argüiré que la imposibilidad de formular un

¹⁴ Parece muy difícil estar de acuerdo con Nozick en este punto. ¿Acaso ha existido alguna vez algún sistema de libre mercado en el que las personas que no son propietarias de algo Δ tengan la libertad de usar Δ (sin poseerlo)? Que yo sepa no. En las siguientes páginas (en III. 2.3) se entenderá más claramente este problema.

PJA evita que Nozick pueda sostener, en oposición a Rawls, que una distribución influida por las dotes naturales y las contingencias sociales sea justa. Pero veamos primero si Nozick logra realmente sostener un PJA.

III. 2.3. Problemas en la teoría de la justicia en la adquisición original

Como he dicho, Nozick parece haber formulado su propia versión de PJA, distinta a la que podría deducir del *Second Treatise* de Locke. Este PJA nozickeano afirma lo siguiente: X puede apropiarse por primera vez de Δ si y solo si X trabajó sobre Δ y al apropiarse Δ X permite que las demás personas puedan usar libremente Δ aunque ya no puedan apropiarse de Δ (en este sentido X “no empeora la situación de las demás personas”).

¿Es plausible un PJA como este? Creo que evidentemente no. ¿Cómo es posible que alguien se apropie de algo Δ y al mismo tiempo permita que las demás personas puedan seguir usando Δ libremente, aunque no posean Δ ? ¿Qué caso tiene decir que se “X posee Δ ” si X, al permitir que otras usen Δ como deseen, no puede decidir qué se hará con Δ ? ¿Acaso “posee” alguien cierta tierra si no puede sembrar lo que quiera porque otras personas pueden usarla de otra manera? Evidentemente no.

Como más adelante veremos (en III. 3.2 y en III. 4. 3.2), Nozick afirma que la aplicación de los principios de justicia distributiva que llama “principios pautados” implica la violación de las libertades individuales, porque impide que las personas puedan usar sus recursos tal y como quieran. Él afirma que la aplicación de “pautas” vulnera los derechos de propiedad, que él incluye entre los derechos individuales, y lo denuncia afirmando que “El punto central de la noción de derecho-de-propiedad de X [de “ Δ ”] (...) es el derecho a determinar que se hará con X; el derecho a escoger cuál de entre el conjunto restringido de opciones concernientes a X se realizará o se intentará” (ASU, p. 171). ¿Cómo puede decir aquí que se tiene derecho-de-propiedad privado, individual, sobre Δ pero que al mismo tiempo las demás personas pueden usar libremente Δ ?

Estas consideraciones parecen mostrar que Nozick tiene dos opciones. Por una parte, sostener este PJA pero entonces resignarse a que, en los hechos, opere un sistema económico muy diferente al capitalista que quiere defender. Si se permite la propiedad

privada pero con la condición de que las demás personas puedan usarla libremente, entonces, en los hechos, no importa demasiado quién sea la “propietaria” de ciertas cosas, puesto que serán otras las que las usen. Habría un sistema de “propiedad privada” meramente virtual. En los hechos, sería difícil saber qué pasará con las pertenencias, es decir, quién las disfrutará.

La otra opción que Nozick tiene es abandonar esta versión del PJA. En este sentido, él abrazaría un principio de adquisición en las pertenencias en el que la condición de “no empeorar la situación de las demás personas” no implique permitir que estas otras personas puedan usar libremente la propiedad privada. Presumiblemente, el PJA que Nozick defendería en este caso es el que he denominado “lockeano”. De hecho, Will Kymlicka afirma desde un principio que Nozick define la condición de “no empeorar la situación de las demás personas” en términos materiales, es decir, igual que el PJA lockeano.¹⁵ El PJA lockeano expresa que X puede apropiarse por primera vez de Δ si y solo si X trabajó sobre Δ y al apropiarse de Δ X mejora la situación económica de todas las personas (en este sentido X “no empeora la situación de las demás personas”).

Hay dos puntos importantes en esta formulación del PJA que Kymlicka señala. Una, que define “bienestar”, es decir, “no empeorar a otras personas”, en términos materiales. Otra, que toma como estándar de la comparación la propiedad común de Δ . Pero estas dos características, precisamente, son las que pueden criticársele.¹⁶

Por una parte, es difícil creer que el bienestar (el “no empeorar”) pueda definirse simplemente en términos materiales. Como he dicho, Nozick es un filósofo que hace hincapié en la importancia de la propiedad que cada persona tiene de sí misma, que considera muy importante que cada persona pueda elegir sus propios fines sin que otros se los impongan. Uno esperaría, por tanto, que al afirmar que la apropiación de algo Δ “no debe empeorar la situación de otras” se enfatizará el hecho de que estas otras personas puedan actuar como deseen después de esa apropiación. Pero el PJA lockeano no toma en cuenta esto y se enfoca únicamente en el bienestar material. Para este PJA, aunque una apropiación provoque que algunas personas ya no puedan actuar como deseen, si esa apropiación mejora materialmente la situación de esas personas, entonces esa apropiación

¹⁵ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 116.

¹⁶ Kymlicka: *Ibid.*

no empeora su situación. Y esto no parece aceptable. No parece adecuado medir la situación de las personas exclusivamente en términos materiales, puesto que los aspectos sociales, psicológicos y emocionales también cuentan.¹⁷

Es bueno ver esto con un ejemplo. Imaginemos que Rubén se apropia de un pedazo de tierra y María no se apropia de nada. Como resultado de esta apropiación María obtiene más comida y ropa pero se ve obligada a realizar las arduas e interminables labores domésticas. La situación material de María mejora con la apropiación, es cierto, pero también es cierto Rubén afecta a María de otras dos maneras. Primera, porque María ya no puede decidir algo acerca del objeto poseído. No puede decidir, por ejemplo, qué cosas se sembrarán o de qué manera. Segunda, porque María ya no puede decidir en qué trabajar y Rubén puede imponerle el trabajo que desee, en este caso, cocinarle, lavarle, plancharle, etcétera. Así, con la apropiación de Rubén la situación de María se empeora aunque ella obtenga alguna mejora económica. Pero el PJA lockeano no toma en cuenta esto. No parece ser, por tanto, un buen principio de justicia en la adquisición.¹⁸

El PJA lockeano, por otra parte, mide la situación de las personas (antes y después de una apropiación) tomando como estándar de comparación la propiedad común de las cosas (el estado de naturaleza). Esto es algo que también se puede criticar. Cuando decimos que “X puede apropiarse de Δ si Y no queda peor de lo que estaría si Δ fuera poseído por todas” estamos excluyendo varias alternativas relevantes. ¿Por qué no decir, mejor, que “X puede apropiarse de Δ si Y no queda peor de lo que estaría si Y se apropiara de Δ ”? ¿O decir que “X puede apropiarse de Δ si Y no queda peor de lo que quedaría si X y Y se apropiaran conjuntamente de Δ ”? Si tomáramos en cuenta todas estas posibilidades ya no sería tan fácil sostener que “X puede apropiarse de Δ ”. Pero el PJA lockeano no lo hace. No parece ser, por tanto, un buen principio de justicia en la adquisición.

Es interesante señalar que el propio Nozick, como dijimos (en II. 2.2), notó que la formulación lockeana del PJA mantenía la dificultad de que no era fácil establecer la línea de comparación entre el antes y el después de la apropiación (Cf. *ASU*, p. 177). Por ese problema, parecía, se había inclinado por su propia formulación del PJA. Pero esta

¹⁷ Las buenas mediciones de la pobreza, las que no reducen a las personas a una mera condición animal (como entes con necesidades exclusivamente materiales), no miden únicamente del ingreso económico de las personas sino también, y con más importancia, su acceso a las oportunidades de desarrollo.

¹⁸ Kymlicka: *Op. Cit.*, pp. 116-117.

formulación tampoco parece muy defendible. Luego, parece que podemos concluir que Nozick no puede establecer un buen principio de justicia en la adquisición. Pero este principio es esencial en la TJP.

Hasta aquí el intento nozickeano de construir un PJA. La conclusión de este intento es que Nozick no puede establecer ese principio. Como más adelante veremos (en III. 4) el fracaso de este intento provocará, también, al menos parcialmente, el fracaso de la crítica que dirige contra Rawls.

Habiendo leído las ideas centrales de la TJP y el intento de formular un PJA ¿en qué consiste la “teoría de justicia en las pertenencias”, la teoría de justicia distributiva, de Nozick? Creo que podemos decir lo siguiente. La TJP es una teoría de justicia distributiva que recurre a la noción de la justicia procedimental pura. La TJP afirma que una distribución es justa si y solo si es el resultado de la aplicación de procedimientos justos. Para la TJP los procedimientos justos a los que debe someterse una distribución justos son los siguientes tres. Primero, una justa adquisición original de las pertenencias. Segundo, una justa transferencia de las pertenencias. Tercero, la rectificación de las violaciones a los dos primeros procedimientos. Los tres principios que sostiene la TJP (el principio de justicia en la adquisición, el principio de justicia en la transferencia y el principio de rectificación de injusticias en las pertenencias) expresan en qué consiste específicamente la justicia de los tres procedimientos que conducirán a una distribución justa. Aunque no se especifica en qué consisten exactamente esos tres principios, sí se ahonda más en el primero. Éste sostiene que una adquisición original es justa si y solo si se trabaja sobre el objeto adquirido y no se empeora la situación de las demás personas (las que no adquieren).

Finalizó aquí la exposición de la “teoría de justicia en las pertenencias” de Nozick.

Pero Nozick no se contenta con presentar esta teoría sino que también elabora una crítica dirigida contra cualquier teoría de justicia distributiva alternativa (cualquier teoría de justicia distributiva distinta a la TJP, incluida la JCI de Rawls). Desde mi punto de vista, esta crítica general es al mismo tiempo un argumento general a favor de su TJP. Pasemos, ahora, a ver esto.

III. 3. La crítica de Nozick a las teorías de justicia distributiva alternativas

Nozick afirma que su teoría de justicia distributiva, la “teoría de justicia en las pertenencias”, es la teoría adecuada de justicia distributiva. Esta teoría no implica la existencia de un Estado más grande que el mínimo ni implica labor redistributiva alguna. Pero ¿por qué es la teoría nozickeana la teoría de justicia distributiva adecuada? En esta sección (III. 3) intento exponer el que creo que es el argumento principal con el que Nozick defiende esta tesis.¹⁹ Desde mi punto de vista, este argumento, a la vez que defensa de la teoría nozickeana, es una crítica general a las teorías de justicia distributiva alternativas.

La estructura general del argumento es la siguiente. Nozick cree firmemente, como hemos visto y vuelto a ver, que los derechos individuales son algo que debemos tomarnos muy en serio, algo que muy difícilmente puede violarse. Lo que él argumenta es que las teorías de justicia distributiva alternativas a la suya implican la violación de los derechos individuales. Y concluye entonces que esas teorías alternativas están equivocadas y que la suya es la correcta.

Más en detalle, Nozick construye su argumento de la siguiente manera. Este filósofo distingue, primero, entre los “principios de estado-final”, los “principios pautados” y los “principios históricos”. Todos estos principios son principios de justicia distributiva. Al exponer en qué consisten los primeros dos tipos de principios, los de resultado-final y los pautados, Nozick argumenta que están equivocados por motivos, digamos, intrínsecos. Pero luego él ofrece otro razonamiento para mostrar que esos dos tipos de principios implican la violación de los derechos individuales. Por estas razones, el autor de *ASU* concluye que el último tipo de principios es el correcto. Naturalmente, los correctos “principios históricos” no son otros que los principios de la TJP.

Siguiendo esta construcción del argumento nozickeano divido la siguiente sección (III. 3) en dos partes. En la primera (III. 3.1) expongo la distinción entre “principios de

¹⁹ En *Contemporary Political Philosophy*, Kymlicka dice que existen dos argumentos a favor de la teoría nozickeana, uno intuitivo y otro que deriva de la premisa de la auto-propiedad. Las razones para diferir con esta interpretación son las siguientes. Por una parte, creo que los ejemplos intuitivos (que Kymlicka toma como “argumento”) en realidad son parte del argumento más general que dice “los principios pautados implican la violación de los derechos individuales”. Por otra parte, creo que el otro argumento es otra interpretación del mismo argumento del que yo hablo aquí. Ambas interpretaciones se reducen al mismo punto: los derechos individuales son incompatibles con las teorías de justicia distributiva que postulan algo más que los intercambios libres.

estado-final (o de resultado-final)”, “principios pautados” y “principios históricos”. Expongo también las primeras críticas, digamos, intrínsecas, que Nozick le dirige a los dos primeros tipos de principios. En la segunda (III. 3.2) expongo el argumento con el que Nozick sostiene que los dos primeros tipos de principios implican la violación de los derechos individuales.

III. 3.1. Principios históricos, principios de estado-final, principios pautados

Nozick afirma que los rasgos generales de su TJP iluminan la naturaleza y los defectos de otras concepciones de justicia distributiva. La TJP es una teoría de justicia histórica, es decir, afirma que una distribución D es justa si y solo si D es el resultado de una historia justa. Esto nos muestra una diferencia con otro tipo de principios de justicia distributiva, los “principios de fragmentos-de-tiempo actuales” (*current time-slice principles*). Estos principios, dice Nozick, son aquellos que sostienen que una distribución D es justa si y solo si D es el resultado de la aplicación de algún principio de justicia que no toma en cuenta cómo se llegó históricamente a D. Los principios de fragmentos-de-tiempo actuales, para juzgar la justicia de D, sólo necesitan examinar quién termina con qué en D, sin importar cómo llegó cada persona históricamente a obtener lo que tiene en D. (*ASU*, pp. 153-154).

Para empezar, Nozick afirma que es difícil aceptar a esta clase de principios como buenos principios de justicia distributiva. Según él, nosotros creemos que para evaluar una distribución D no es únicamente relevante examinar la distribución en sí misma sino que también es relevante examinar cómo se produjo históricamente D. (*ASU*, p. 154).

Conviene ilustrar esta crítica a los principios de pedazos-de-tiempo actuales con un ejemplo que aparentemente favorece a Nozick. Supongamos que existen dos personas que van a divorciarse, María y Rubén, y cinco cosas en disputa, un automóvil, una casa, joyas, ropa y una cierta cantidad de dinero. La TJP enunciaría que la distribución justa que debe haber entre María y Rubén depende de la historia de la adquisición de esas cinco cosas. Supongamos que María es muy trabajadora e inteligente y que ella compró la casa, el automóvil, las joyas, la ropa y aportó alguna porción de la cantidad de dinero, mientras que Rubén descansaba la mayor parte del tiempo y únicamente aportó algo del dinero. Según la

TJP, si María no desea cederle a Rubén algo de las cuatro y media cosas que ella adquirió entonces tiene el derecho a quedarse con esas cuatro y media cosas. Simple y llanamente esos objetos le pertenecen a María porque históricamente ella los obtuvo (respetando los principios de la TJP). En contraste, una teoría de fragmentos-de-tiempo actuales que, por ejemplo, juzgue la justicia de una distribución con el criterio “a cada quien según sus necesidades materiales actuales, no se fijará en la historia de las cinco cosas. Esta teoría evaluará simplemente las necesidades de María y Rubén y distribuirá en concordancia. Muy probablemente, le dará a María más o menos la mitad de las cosas y a Rubén más o menos la otra mitad (o incluso le dará más a Rubén que a María si, por ejemplo, Rubén es más enfermizo). Por este tipo de ejemplos, Nozick afirma que los principios de fragmentos-de-tiempo actuales son defectuosos en sí mismos. Como veremos más adelante (en III. 3.2), también sostendrá que algunos de ellos implican la violación de derechos individuales.

Pero Nozick cree que si nos limitamos a hablar de, y criticar a, los principios de fragmentos-de-tiempo actuales, nuestro campo de visión será muy corto. Este filósofo cree que este tipo de principios es un subconjunto de otro tipo de principios, los “principios de estado-final” (*end-state*) o de “resultado-final” (*end-result*). Cree también que las críticas que le ha achacado a los principios de fragmentos-de-tiempo actuales se las puede achacar igual a los más generales principios de estado-final.

¿Cuáles son los principios de estado-final? Los principios de fragmentos-de-tiempo actuales solo se fijan en la distribución actual (digamos, del día de hoy) para juzgar su justicia. Utilizando un criterio ahistórico de justicia juzgan una distribución actual. Los principios de estado-final bien pueden ver más allá, para fijarse en la historia de las pertenencias, pero no por eso juzgan de acuerdo con los principios históricos de la TJP sino que juzgan con un criterio que no se fija en la justa adquisición original de pertenencias ni en sus justas transferencias ni en la rectificación de injusticias pasadas (y en este sentido es un criterio “ahistórico”). Supongamos que un principio de justicia no solo se fija únicamente en la distribución actual sino que opera en una secuencia de tiempo. Este principio enuncia que hay dar “a cada quien de tal manera que se le compense por lo que no tuvo en el pasado”. Este es un ejemplo de principio de estado-final. Se fija en la historia de las pertenencias, pero no en la historia de las pertenencias tal y como la define la TJP. Estos son los principios de estado-final que Nozick critica. (*ASU*, p. 155).

Ilustremos esto de nuevo con el caso de María y Rubén que favorece a Nozick. Supongamos que Rubén fue muy pobre de niño y María no. El principio de estado-final que enuncia que hay dar “a cada quien de tal manera que se le compense por lo que no tuvo en el pasado”²⁰ le otorgará más cosas a Rubén que a María. Aunque sea un principio que opera en una secuencia de tiempo (que abarca por lo menos hasta la niñez de María y Rubén) es “ahistórico” en el sentido de que, al igual que los principios de fragmentos-de-tiempo actuales, no se fija en la justicia histórica de las pertenencias, entendida ésta como el respeto a los principios de la TJP. Aunque María haya trabajado más que Rubén y haya ganado así sus cuatro y media cosas, el principio le dará más a Rubén simplemente porque Rubén fue más pobre de niño. Con este tipo de ejemplos Nozick sostiene, que los principios de estado-final no son buenos principios de justicia distributiva.

De ahora en adelante, para referirse a los principios que, operen en el tiempo presente o en una secuencia de tiempo, no se fijan en la justicia “histórica” de las pertenencias (tal y como la define la TJP) sino solo apelan a otro criterio de justicia, Nozick hablará simplemente de “principios de estado-final”.

Hasta aquí la discusión en torno a los principios de estado-final, en comparación con los principios de la TJP. Pero Nozick afirma que para comprender mejor a los principios de la TJP es conveniente distinguirlos de otro tipo de principios de justicia distributiva, los “principios pautados” (*patterned principles*). Originalmente, el autor de *ASU* dice que éstos principios son históricos, pero es evidente algunos de ellos también pueden ser ahistóricos. (*ASU*, p. 155).

¿Qué es un “principio pautado”? Nozick responde en los siguientes términos. Un principio pautado es aquel que determina que la justicia de una distribución D está relacionada con alguna “dimensión natural” de las personas envueltas en D, con alguna suma de las dimensiones naturales de las personas envueltas en D o con el orden lexicográfico de las dimensiones naturales de las personas envueltas en D. El autor de *ASU* no nos aclara con total claridad qué es una “dimensión natural” de una persona, pero nos brinda algunos ejemplos que nos ayudan a formarnos una idea intuitiva. El “mérito moral”,

²⁰ Conviene señalar que Nozick no habla en algún momento de este principio sino que soy yo el que lo menciono (¿o invento?). Este principio parece ser bastante malo en sí mismo, al margen de su “ahistoricidad”. Pero el punto es ofrecer un ejemplo que favorezca a Nozick y muestre el espíritu de su crítica contra los principios de estado-final.

la “inteligencia”, las “necesidades” y el “esfuerzo realizado” son ejemplos de dimensiones naturales de las personas. Así, el principio distributivo que dice “dar a cada quien de acuerdo con su mérito moral” es un principio pautado. Éste es un principio pautado histórico, en virtud de que se fija en el comportamiento moral pasado de X para determinar lo que le corresponde a X. El principio distributivo que dice “dar a cada quien de acuerdo con su inteligencia” también es un principio pautado pero ahistórico, puesto que no toma en cuenta algo del pasado de X para asignarle su porción distributiva sino solo toma en cuenta la inteligencia actual de X. (*ASU*, pp. 155-156).

Aunque Nozick no explica con total claridad qué es eso de un principio pautado, la idea intuitiva parece ser la siguiente: es pautado aquel principio que, se fije o no en la historia de las pertenencias, determina la justicia de una distribución de acuerdo con alguna característica de las personas que va más allá de los intercambios libres de propiedades que deciden realizar. Cualquier principio que postule que en la justicia de una distribución es importante algo más que los intercambios libres, como la necesidad, el mérito moral, la inteligencia, el trabajo realizado, etc. será un “principio pautado”.

Según Nozick, “casi todos” los principios de justicia distributiva que se han sugerido son principios pautados. Los principios de la TJP no son principios pautados, porque no existe alguna dimensión natural o alguna suma de dimensiones naturales que produzca la distribución generada de acuerdo con los principios de la TJP. La distribución D' que produzca la operación de la TJP no será pautada, aunque fuertes líneas de pautamiento corran por ella. Y aunque D' no sea pautada eso no significa que sea incomprensible, caótica, puesto que D' surgirá de la operación de un pequeño número de principios, a saber, los tres principios de la TJP. (*ASU*, pp. 156-157).

Tomando en cuenta que las pautas parecen estar muy enraizadas la sociedad, Nozick se pregunta ¿tolerará la gente un sistema que no produzca distribuciones pautadas? Sin duda que las personas no tolerarán distribuciones que crean injustas. Pero Nozick cree que la justicia de alguna distribución no debe juzgarse en el hecho de que la distribución resultante sea pautada sino en el hecho de que los principios subyacentes sean justos. Naturalmente, él cree que los principios de la TJP son justos y que, por lo tanto, la

distribución *D* resultante de su operación será justa. (*ASU*, p. 158).²¹

Nozick critica a los principios pautados, para empezar, con el siguiente razonamiento. En su opinión, postular una pauta es tratar al proceso de producción de un objeto y al proceso de distribución del mismo objeto como dos procesos separados. Pero hacer eso está equivocado. Este filósofo afirma que en la TJP, a diferencia de las pautas (principios pautados), en la víspera de una distribución no estamos ante una situación en la que ciertas cosas están hechas y existe una pregunta abierta acerca de quién debe poseerlas. Según él, la TJP sí toma en cuenta y las pautas no que los objetos llegan al mundo ligados a las personas que las produjeron. (*ASU*, pp. 159-160).

Conviene señalar que esta primera crítica a los principios pautados es muy semejante a la crítica anterior que Nozick le dirigió a los principios de estado-final. Ambas críticas señalan el hecho de que estos tipos de principios no toman en cuenta la “historia” de las pertenencias, definida por la propia TJP, para determinar cierta distribución.

Esto nos muestra la conveniencia de aclarar mejor la relación que existe entre los principios de estado-final y los principios pautados. Hacer esto nos ayudará a comprender mejor qué es lo que Nozick está criticando de los principios distintos a la TJP.

Originalmente, Nozick afirma que hay dos tipos de principios: los históricos y los ahistóricos (o de estado-final), y que dentro del conjunto de los históricos hay dos subconjuntos: el de la TJP y el de los “pautados”. Nozick afirma que los principios de justicia distributiva adecuados son los históricos de la TJP y que los histórico-pautados y los ahistóricos (de estado-final) son inadecuados. Pero, como hemos visto, los principios pautados también pueden ser ahistóricos (de estado-final) y, de hecho, de entre los principios ahistóricos (de estado-final) los únicos que vale la pena analizar son los que a su vez son pautados. Esto último es así por la siguiente razón. Un principio que sea ahistórico (de estado-final) pero no pautado será realmente estrambótico o dogmático, puesto que no apelará ni a la historia de las pertenencias ni a alguna característica de las personas. ¿A qué

²¹ Es interesante señalar que Nozick reconoce que si los motivos que mueven a las personas a transferir sus pertenencias (en un sistema donde opera la TJP) son irracionales nos sentiremos perturbados, es decir, la distribución resultante nos parecerá irracional (¿injusta?). Pero para aliviar esta preocupación recurre a las ideas de F. A. Hayek. Éste ha expresado que en un sistema de transferencias libres (como el de la TJP) si opera de acuerdo con un motivo, el de “beneficiar a las personas que tienen los recursos para beneficiar a las personas que las benefician”. Por tanto, un sistema de libertad en las transferencias no deberá parecerse irracional. (*ASU*, p. 158-159).

podrá apelar? Presumiblemente, a fuerzas sobrehumanas. Dirá algo así como “a cada quien según lo que Dios le quiera dar”. Luego, no vale la pena discutir acerca de los principios ahistóricos (de estado-final) no pautados.

Pero de estas consideraciones podemos deducir que la característica más importante de los principios distintos a los de la TJP que Nozick está criticando es la de “ser pautados” (*patterned*), por lo siguiente. Si los principios que está criticando son (i) los histórico-pautados y (ii) los ahistóricos (de estado-final), pero los (i) principios pautados también pueden ser (ii) ahistóricos (de estado-final) y de hecho de entre estos (ii) principios ahistóricos los únicos que parecen ser relevantes son los que a su vez sean (i) pautados, entonces la característica relevante más que se está criticando es la del “pautamiento” (*patterning*). ¿Cuál es el problema principal con este pautamiento? Como veremos enseguida (en III. 3.2), que implican la eventual violación de los derechos individuales.

Concluyo con esto la exposición de los principios de estado-final y de los principios pautados, así como las primeras críticas a ellos, enfocadas en sus defectos, digamos, internos, que no son otros que su supuesta “ahistoricidad”. Como he dicho, Nozick construye otro argumento para mostrar que estos dos tipos de principios tienen un grave defecto: implican la violación de los casi absolutos derechos de propiedad y/o de intercambio individuales.

III. 3.2. Derechos individuales, principios pautados y principios de estado-final

Nozick quiere defender que los principios pautados o los principios de estado final sólo pueden llevarse a la práctica si se interfiere en la vida de las personas, esto es, si se violan sus derechos individuales. Para defender esta tesis, este filósofo construye casos hipotéticos.²²

Supongamos que existe una distribución D1 que es el resultado de la aplicación del principio histórico-pautado “a cada quien según el número de horas que trabaje” (tal vez esta pauta es muy semejante a la que dice “a cada quién según el esfuerzo que haga”).

²² Los casos específicos que Nozick utiliza son el del basquetbolista Wilt Chamberlain y de un obrero que vive en un régimen socialista y que quiere ser empresario en sus horas de descanso (véase *ASU*, pp. 160-163). Más adelante hablaremos de ellos (en III. 4. 3.2).

Recordemos el caso de María y Rubén. De acuerdo con esta pauta, María recibirá más que Rubén, en virtud de que, como habíamos visto, ella es más trabajadora que él. Digamos que ella trabaja 48 horas a la semana y él 12. En D1 ella recibe entonces cuatro quintas partes del total de bienes en disputa y él una quinta parte. Ahora bien, supongamos que a través de intercambios libres D1 se convierte en otra distribución D2. Estos intercambios libres efectuados entre María y Rubén dan lugar a que Rubén se quede con cuatro quintas partes de los bienes y María con una quinta parte, sin que se alteren sus respectivos horarios de trabajo. Por motivos insondables María simplemente decidió regalarle a Rubén tres de las cuatro quintas partes que tenía en D1. En D2, entonces, Rubén tiene cuatro quintas partes y María una quinta parte. Pero como puede notarse D2 ya no es una distribución que concuerda con la pauta “a cada quien según el número de horas que trabaje”. En D2 Rubén trabaja una cuarta parte (12) de la cantidad de horas que trabaja María (48) y a pesar de eso Rubén recibe cuatro quintas partes y María una quinta parte del total de bienes. Nozick dice que, para que la pauta “a cada quién según el número de horas que trabaje” pueda mantenerse, se deberá interferir en las vidas de María y de Rubén. Se le puede prohibir a María regalar libremente sus bienes o se le pueden quitar a Rubén los bienes que María le regaló para regresárselos a ella. En cualquier caso, los derechos individuales de intercambio o de propiedad de alguna persona estarán siendo violados.

En este ejemplo usamos un principio histórico-pautado. ¿Sucede lo mismo con un principio de ahistórico(estado-final)-pautado? Reformulemos el ejemplo de María y Rubén para contestar, por ahora, que sí. Supongamos que D1 está determinada por el principio “a cada quien según sus necesidades actuales”. Supongamos que María, por motivos de su constitución física, necesita más cosas que Rubén. De acuerdo con el principio anterior María recibirá más que Rubén. Pero supongamos ahora que María decide darle gran parte de lo suyo a Rubén. Surgirá una nueva distribución D2 en la que Rubén tiene más que María. Pero D2 se opone al principio de estado-final “a cada quién según sus necesidades actuales”. Nozick dice que es necesario entonces, de nuevo, intervenir en las vidas de María y Rubén para preservar el principio ahistórico(estado-final)-pautado.

Como dije un poco antes (al final de III. 3.1) la característica más importante tanto de los principios histórico-pautados como de los ahistórico(estado-final)-pautados que Nozick está criticando es la de “ser pautados”. Lo que critica del “pautamiento” es que éste

lleva eventualmente a la violación de los derechos individuales. Ejemplos favorables a Nozick, como los anteriores, aparentemente muestran esto. En el último ejemplo el problema no radica en que el principio ahistórico(estado-final)-pautado “a cada quien según sus necesidades actuales” no tome en cuenta la historia de las pertenencias (definida por la propia TJP) sino radica en que provoca, con el paso del tiempo, que se violen ciertos derechos individuales.

Nozick afirma que

el punto general ilustrado por este tipo de ejemplos es que no hay algún principio de estado-final o algún principio de justicia distributiva pautado que pueda ser continuamente realizado sin una interferencia continua con la vida de las personas. (*ASU*, p. 163).

Nozick habla de “interferir en la vida de las personas” como sinónimo de “violación de ciertos derechos de las personas”. Luego, este filósofo afirma que los principios pautados, ahistórico(estado-final) o históricos, implican la violación de ciertos derechos individuales.²³

Conviene explicar esto con otras palabras. Nozick sostiene que cualquier pauta histórica o ahistórica será transformada (ya no existirá) cuando las personas puedan actuar libremente y puedan, por tanto, intercambiar sus bienes libremente. Pero para mantener la pauta inicial se deberá intervenir en la vida de las personas, o para evitar los intercambios libres, o para quitarle a alguna lo que otra le transfirió libremente. Nozick dice que cualquier opción violará algunos derechos individuales. Este filósofo dice que pensar que la gente elegirá voluntariamente actuar de tal manera que la pauta inicial no se vulnere es irrealista, por las siguientes tres razones. Una, porque supone que todas las personas querrán conservar la misma pauta. Dos, porque supone que todas las personas tienen la suficiente información como para saber qué acciones vulneran la pauta. Tres, porque supone que todas las personas pueden coordinar sus acciones para no vulnerar la pauta. (*ASU*, p. 163)

²³ Conviene decir que Nozick reconoce que quizás esta conclusión es muy fuerte. Él reconoce que quizá algún principio pautado DD, muy débil (esto es que apele muy poco a alguna dimensión natural y permita más la libertad), no será destruido con los intercambios libres de las personas y que, entonces, no será necesario violar los derechos individuales para preservar DD. Podemos imaginar que DD diría algo como “a cada quien según intercambie con los demás”. Pero el autor de *ASU* sostiene que, dado que mientras más débil sea una pauta más probable es que la TJP la satisfaga, es plausible conjeturar que para cualquier pauta o ella es inestable (propensa a ser destruida por la libertad) o ella es satisfecha por la TJP. (*ASU*, p. 164).

Este es el argumento con el que Nozick intenta mostrar que cualquier principio pautado histórico o de estado-final choca (*upset*) con los derechos individuales. Más adelante veremos si realmente lo logra (en III. 4. 3.2). Por ahora veamos otras críticas que este filósofo esgrime en contra de los principios pautados históricos o ahistóricos, hablando casi indistintamente de ambos.

Nozick dice que los principios pautados históricos o ahistóricos son principios de “justicia receptiva” (*receptive justice*), es decir, únicamente toman en cuenta lo que una persona tiene derecho a recibir e ignoran lo que una persona tiene derecho a dar (a darle a otra persona). (*ASU*, p. 168).

El autor de *ASU* afirma que los principios pautados históricos o ahistóricos implican actividades redistributivas, dado que la posibilidad de que una distribución resultante de intercambios libres se ajuste a una pauta es nula y será necesaria, entonces, alguna actividad redistributiva que restaure la pauta. Como vimos desde la defensa del Estado mínimo (en II), como un liberal conservador este filósofo rechaza cualquier cosa que huela a “redistribución”, pues piensa que ésta es una violación a los sagrados derechos individuales. (*ASU*, p. 168). Pero este filósofo radicaliza su tesis más ahora. Antes había dicho que la redistribución era una violación a los derechos individuales. Ahora casi dice que la redistribución es una forma de semi-esclavitud. Para las personas que dudamos del liberalismo esta serie de afirmaciones resultan francamente exageradas, pero es interesante, de cualquier manera, examinar lo que Nozick dice al respecto.

Algunos, menciona Nozick, dicen que la imposición de impuestos (el mecanismo más usual para mantener una pauta) “está a la par” (*on a par*) del trabajo forzado, es decir, es una forma de trabajo forzado. Los que sostienen esta tesis expresan que, dado que tomar las ganancias de n horas de trabajo es igual a tomar n horas de trabajo, tomar las ganancias de n horas de trabajo (en este caso, al recaudar impuestos) es igual a forzar a alguien a trabajar n horas. Otros no se atreven a afirmar una tesis tan fuerte. Nozick parece acercarse más a los primeros, pues dice que pagar impuestos para favorecer a los necesitados (o a los inteligentes o a los que tienen mayor mérito moral) es igual a ser obligado a trabajar por los necesitados. (*ASU*, pp. 169-170).

Pero el autor de *ASU* no se detiene aquí. Él sostiene que existe una relación entre las pautas de estado-final y la propiedad sobre otras personas. ¿Qué derechos sobre otras

personas concede una pauta de estado-final legalmente institucionalizada? Este filósofo contesta en los siguientes términos. El aspecto central de la noción de “tener derecho de propiedad sobre Δ ” es el derecho a decidir, en un marco dado de opciones permisibles, qué es lo que se hará con Δ . Este derecho puede ejercerlo tanto un individuo como un grupo de individuos que utilice un mecanismo de decisión conjunta. Ahora bien, cuando un principio de estado-final pautado opera legalmente en una sociedad cada individuo tiene algún derecho sobre el producto social total.²⁴ Cada individuo X tiene derecho a algo Δ del producto social total, aunque X no haya tenido alguna relación con los individuos Y que produjeron Δ o aunque estos individuos Y no le hayan dado voluntariamente a X ese algo Δ (por caridad o mediante intercambio). De esta manera, dice Nozick, los principios de estado-final pautados implican la apropiación de las actividades efectuadas durante un período de tiempo por otros individuos, puesto que tomar el resultado Δ de la labor de unos Y es equivalente a tomar las horas que los Y invirtieron en producir Δ . Pero para Nozick este proceso en el que se decide qué es lo que harán en cierto tiempo unos individuos Y es equivalente a instituir la co-propiedad (*part-owner*) sobre estas personas Y (por parte de la persona X que toma Δ). Por lo tanto, concluye este filósofo, los principios de estado-final pautados, si están legalmente institucionalizados, instituyen la propiedad parcial de algunas personas (las X) sobre otras personas (las Y). (ASU, pp. 171-172).

Concluyo aquí la crítica que Nozick le dirige a los principios pautados históricos o ahistóricos (de estado-final). El argumento principal de esta crítica expresa que esta clase de principios implica la violación de los derechos individuales. Ahora bien, como he dicho, creo que esta crítica es a su vez el argumento con el que este filósofo defiende su “teoría de justicia en las pertenencias”. Esto significa que, así como con la idea de que “los principios pautados histórico o ahistóricos violan los derechos individuales” Nozick rechaza a estos tipos de principios, con la idea de que “los principios históricos no pautados (de la TJP) no violan los derechos individuales” Nozick defiende su propia concepción de justicia distributiva.

Si tuviera que expresar este argumento a favor de la TJP y crítica en contra de las teorías de justicia distributiva alternativas de manera deductiva, lo expondría así:

²⁴ Esto no me parece necesariamente cierto. Imaginemos un principio de estado-final pautado que dice: “a cada quien según el número de horas que trabaje” e imaginemos que X no trabaja alguna hora. En este caso X no tendrá algún derecho sobre el producto social total.

- (i) Los derechos individuales son inviolables.
- (ii) Existen tres tipos de principios de justicia distributiva relevantes: los históricos-no pautados de la TJP, los histórico-pautados y los de estado-final(ahistórico)-pautados.²⁵
- (iii) Los principios histórico-pautados y los ahistórico(estado-final)-pautados implican la violación de los derechos individuales.

Por lo tanto

- (iv) los principios histórico-pautados y los ahistórico(estado-final)-pautados son principios de justicia distributiva inaceptables.

Ahora bien

- (v) los principios históricos-no pautados de la TJP no violan los derechos individuales.

Por lo tanto,

- (vi) los principios históricos-no pautados de la TJP son los principios adecuados de justicia distributiva.

Pasemos, ahora, a la crítica específica que Nozick le dirige a la teoría de justicia distributiva de Rawls.

III. 4. La crítica de Nozick a la teoría de justicia distributiva de Rawls

Hemos explicado la teoría de justicia distributiva de Rawls (III. 1), la teoría de justicia en las pertenencias (III. 2) de Nozick y la crítica que, en general, éste filósofo le dirige a cualquier teoría de justicia distributiva distinta a la suya (III. 3). Examinaré ahora la crítica particular que Nozick le dirige a Rawls, acerca de la justicia distributiva, en *Anarquía, Estado y Utopía*. Realizar este examen es el objetivo más importante de la presente tesis.

Con fines expositivos, diré que la crítica que Nozick dirige contra la teoría de justicia distributiva de Rawls está conformada por tres críticas, o series de críticas, distintas. Una primera crítica (que expondré en III. 4.1) tiene que ver con la cooperación social como

²⁵ Como expuse al final de III. 3.1, en realidad también existen los principios de estado-final no pautados. Pero, por las razones que allí mencioné, serían tan dogmáticos que no son relevantes para la discusión.

causa de una teoría de justicia distributiva. La segunda crítica (que expondré en III. 4.2) tiene que ver con la tesis rawlsiana según la cual las dotes naturales son factores arbitrarios moralmente que no deben influir en la distribución. Una tercera crítica (que expondré en III. 4.3), por último, tiene que ver con los problemas que Nozick encuentra en los principios pautados de estado-final, que acabamos de exponer (en III. 3.2).

Lo que defenderé es que, aunque sí señala dificultades de la justicia como imparcialidad, Nozick no logra refutar a Rawls.

III. 4.1. Cooperación social y justicia distributiva

Como vimos desde el panorama general de la teoría de justicia de Rawls (en I.1), para éste filósofo el problema de la justicia distributiva surge como resultado de la cooperación social. Esto es así por las siguientes razones. Rawls dice que la cantidad de producción lograda con una cooperación social es mayor a la que cualquier persona lograría si ella trabajara individualmente. Por tanto, la cooperación social es deseable para todas las personas. Pero aunque esto crea una identidad de intereses también crea un conflicto. Por una parte, todas desearán que exista la cooperación social para obtener más de lo que obtendrían si trabajarán solas. Pero, por otra parte, todas reclamarán una porción mayor de ese producto social, alegando que la merecen más que las demás. Ante esta situación, surge la necesidad de establecer ciertos principios de justicia. Éstos establecerán cómo se repartirán las cargas y los beneficios de la cooperación social. Para Rawls, este es el problema de la justicia distributiva: cómo se repartirán los beneficios de la cooperación social, cómo se repartirán las muchas cosas que se produjeron gracias una cooperación en la que todas participaron. Su respuesta a este problema es “de acuerdo con el segundo principio de la justicia como imparcialidad”.

La primera crítica que Nozick le dirige a la justicia como imparcialidad está relacionada con esta idea según la cual la cooperación social implica el problema de la justicia distributiva. Lo que el autor de *ASU* sostiene, en oposición a Rawls, es que la cooperación social no produce problemas especiales de justicia distributiva, es decir, no hace necesaria la existencia de algún criterio distributivo (si así se le puede llamar) distinto al de los intercambios libres precedidos por una apropiación justa o la rectificación de

injusticias en esos intercambios y/o en esa apropiación²⁶ (la TJP) que determine cómo se distribuirán los productos producidos mediante la cooperación social. Para Nozick, los principios de la teoría de justicia en las pertenencias valen tanto para una cooperación social como para un sistema de trabajo individual. En otras palabras, una distribución D2 es justa si y solo si es el resultado de los intercambios libres efectuados a partir de una distribución D1 que a su vez es justa, no importa si D2 se da en una cooperación social o en un sistema de trabajo individual. Nozick trata de defender esta tesis de la siguiente manera.

El autor de *ASU* nos pide imaginar que algunas personas no cooperan sino que cada una trabaja y produce productos aislada de las demás. Si sumáramos todos los productos que producen así, individualmente, obtendríamos una cantidad total S. Supongamos, además, que trabajando en conjunto las mismas personas producirían una cantidad total de productos T. T, por supuesto, es mayor que S. Para Rawls el problema de la justicia distributiva consiste en saber cómo se dividirán los beneficios de la cooperación social. Nozick expresa que este problema puede entenderse de dos maneras distintas: como el problema de saber cómo repartir T, o como el problema de saber cómo repartir el beneficio extra producido por la cooperación social, esto es, la diferencia entre T y S. La primera crítica que Nozick dirige contra Rawls expresa que éste no distingue entre uno y otro de estos dos problemas y escribe siempre como si el problema de la justicia distributiva fuera el primero: cómo se repartirá T. Nozick no cree que este sea un enfoque correcto del problema de la justicia distributiva. (*ASU*, pp. 184-185).

Ahora bien, nosotros podemos apuntar, para empezar, que es difícil imaginar algo como lo que Nozick nos pide. No voy a examinar si es plausible decir que, pudiendo estimar S y T, el problema de la justicia distributiva es el de saber cómo se debe repartir la diferencia entre T y S. Pero sí voy a decir que parece muy difícil estimar algo como S. Es muy difícil calcular cuánto producirían las personas trabajando solas simplemente porque las personas no trabajan solas. De hecho, cada persona ha heredado el producto de miles de años de cooperación social, como cualquier antropólogo sabe. No existe alguna que haya aprendido a caminar sola, a hablar sola, a escribir y leer sola, etc. Así, aún si pudiéramos imaginar a personas trabajando sin contacto alguno, todavía podríamos decir que no hay

²⁶ Cada que hablo de los principios de la TJP debería hablar de “intercambios libres precedidos por una apropiación justa o la rectificación de injusticias pasadas”. Pero, para abreviar la exposición, si no es necesaria otra cosa, en adelante solo hablaré de “intercambios libres precedidos por una apropiación justa”.

una de ellas que trabaje sola porque su trabajo es el producto de una tradición milenaria. En este mismo sentido, en *Liberalismo político* Rawls dice:

pertenecer a una sociedad es algo dado, (...) no podemos saber cómo habría sido si no hubiéramos pertenecido a ella”, “no hay manera de identificar la contribución potencial a la sociedad de alguien que no es ya un miembro de la sociedad; porque esa potencialidad no puede conocerse y es, en cualquier caso, irrelevante para sus situación presente.²⁷

De cualquier manera, parece que Nozick cree que el problema de la justicia distributiva consiste en saber cómo se repartirá la diferencia T-S. Pero él no puede pensar esto, porque entonces él estaría aceptando que la cooperación social sí “crea” el problema de la justicia distributiva, aunque solo sea en relación con el extra que esta cooperación brinda en comparación con un sistema de trabajo individual. Lo que Nozick quiere defender es que los intercambios libres precedidos por una apropiación justa bastan para establecer la justicia de la distribución. Por lo tanto, no puede aceptar que la cooperación social, aunque solo sea en relación con el producto extra que produce, haga necesaria la existencia de un criterio de distribución “ahistórico-pautado” (distinto al de los intercambios libres precedidos de una apropiación justa). Nozick intenta defender que la cooperación social no implica algún criterio distributivo distinto al de la TJP con los siguientes razonamientos.

Nozick nos pide imaginar que no existe cooperación social alguna, que cada persona vive en una isla y produce todo lo que necesita por sí misma. En este caso, dice este filósofo, no surgirían problemas de justicia distributiva. Todas aceptaríamos que cada persona merece exactamente lo que produjo. Pero entonces, pregunta él, ¿por qué la cooperación social “crea” el problema de la justicia distributiva? En otras palabras ¿por qué cuando existe una cooperación social pensamos que es necesario algún criterio pautado para distribuir las cosas? ¿Por qué la justicia de una distribución enmarcada en una cooperación social parece requerir algo más que justicia en los intercambios libres precedidos por una apropiación justa?

Nozick señala que una respuesta es la siguiente: porque no pueden separarse (*disentangle*) las aportaciones que cada persona aporta a la producción colectiva. Si la aportación individual a la producción colectiva no puede separarse, entonces cualquier cosa

²⁷ PL, p. 276.

Δ es producto de todas las personas y cualquiera tiene el mismo derecho a reclamar alguna porción de Δ . Por tanto, es necesario algún criterio distributivo que vaya más allá de los intercambios libres precedidos por una apropiación justa. No se puede decir que “cualquier distribución que sea el resultado de los intercambios libres precedidos por una apropiación justa es justa”, porque cualquier persona Z involucrada en esta inseparable cooperación social puede sostener que un producto Δ que X intercambió con Y pertenece, al menos en parte, a Z. (ASU, p. 186).

Nozick trata de responder a esta afirmación con el siguiente razonamiento. Este filósofo sostiene, por una parte, que no es cierto que no puedan distinguirse las aportaciones individuales a la producción colectiva. En su opinión, de hecho la teoría rawlsiana presupone que sí se pueden distinguir. Pero también sostiene, por otra parte, que aunque no pudieran distinguirse las aportaciones individuales al trabajo colectivo, la producción aún sería el resultado de intercambios libres (de recursos, fuerza de trabajo, etc.) precedidos por una apropiación justa y, por lo tanto, no sería necesaria alguna teoría de justicia distributiva distinta a la TJP. Nosotros debemos examinar estas controversiales tesis con detalle.

Empecemos con la segunda afirmación, que dice que aunque no pudieran separarse las aportaciones individuales al trabajo colectivo, el criterio de los intercambios libres precedidos por una apropiación justa es suficiente para establecer la justicia de la distribución resultante. Nozick defiende esta dudosa tesis con el siguiente razonamiento. Para este filósofo, aún si no pudieran separarse las aportaciones individuales al trabajo colectivo, tendríamos una situación en la que las personas intercambiarían sus pertenencias o su fuerza de trabajo, que obtuvieron justamente en el pasado, en un mercado libre. Esto significa que los proveedores de materias primas intercambiarían éstas con los empresarios, éstos intercambiarían dinero con los obreros, éstos intercambiarían su fuerza de trabajo con los empresarios, etc. Pero Nozick cree que, si un sistema opera mediante intercambios libres precedidos por una apropiación justa, entonces no es necesario un criterio distinto (al de los intercambios libres precedidos por una apropiación justa) que determine cómo repartir las cosas. Él concluye, por lo tanto, que en esta situación la TJP sería la teoría de justicia distributiva correcta. (ASU, p.188).

Pero nosotros podemos decir que este razonamiento es erróneo, por lo siguiente. Para empezar, es muy difícil sostener que una obrera, por ejemplo, intercambia

“libremente” su fuerza de trabajo con un empresario. Como señala Kymlicka, “La carencia de propiedad puede ser tan opresiva como la carencia de derechos legales.”²⁸ Cuando hablaba de la división de los beneficios de los intercambios, Nozick decía que era injusto que se beneficiará más a una de las partes que a la otra (véase II. 2. 2.2). Aquí, sin embargo, no toma en cuenta que la propiedad es un factor muy importante a la hora de realizar intercambios y que si una parte carece de ella la otra parte puede imponerle las condiciones que quiera. Una trabajadora con varias hijas, pobre y sin dinero para comer el día corriente, no puede exigirle demasiado a su empleador, éste le pagará el sueldo que quiera y la hará trabajar el tiempo que quiera. Podemos decir que este intercambio entre fuerza de trabajo y dinero no es realmente libre.

Pero este no es el único problema en el razonamiento de Nozick. Otra dificultad radica en que éste presupone que la apropiación original, a partir de la cual se realizan los intercambios libres, es legítima. Como vimos (en III. 2.3), Nozick no logró establecer un principio de justicia en la adquisición. Luego, este filósofo no puede decir simplemente que, aún si no pudieran separarse las aportaciones individuales al trabajo colectivo, tendríamos una situación en la que las personas intercambiarían libremente las pertenencias o la fuerza de trabajo que obtuvieron justamente en el pasado. No puede decirlo porque no se ha establecido hayan obtenido con justicia en el pasado esas pertenencias.

Por estas razones, podemos decir que el autor de *ASU* no puede sostener que, aún si no pudieran separarse las aportaciones individuales al trabajo colectivo, los intercambios libres precedidos por una apropiación justa agotarían el tema de la justicia distributiva. Pero este filósofo, como dijimos, sostiene también que las aportaciones individuales al trabajo colectivo sí pueden separarse y que la TJP es, por tanto, la teoría de justicia distributiva correcta. Este filósofo defiende esta controversial tesis de la siguiente manera.

Nozick nos pide imaginar, primero, que la cooperación social está organizada de acuerdo con “la división del trabajo y el intercambio”. Esto significa, por ejemplo, que una persona X imprime libros mientras otra persona Z fabrica tinta y Z intercambia, presumiblemente a través de dinero, su tinta con X. Nozick afirma que, en esta situación, aunque las personas cooperan, cada una trabaja por separado. Los productos de cada una son fácilmente identificables y los intercambios se dan en mercados libres. Es falso, así,

²⁸ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 123.

que las aportaciones individuales a la producción social no pueden identificarse. Nozick dice que no es necesario, entonces, algún criterio de justicia distributiva distinto al de los intercambios libres precedidos por una apropiación justa. (*ASU*, pp. 186-187).

Nozick reconoce, sin embargo, que quizás asumir que la cooperación social opera de la manera anterior es demasiado complaciente. Este filósofo nos pide imaginar, por tanto, que en la cooperación social las personas trabajan en conjunto para producir las cosas. Esto significa, por ejemplo, que varias personas trabajan al mismo tiempo para fabricar tinta, varias trabajan imprimiendo libros y no es tan fácil identificar qué parte del producto final respectivo produjo cada una. El autor de *ASU* parece creer que en esta situación aún sería posible separar la contribución que cada persona aportó al trabajo colectivo, la “teoría del producto marginal”²⁹ parece mostrar esto. Él concluye, por lo tanto, que los legítimos intercambios libres precedidos por una apropiación justa serían suficientes para agotar el tema de la justicia distributiva. (*ASU*, p. 187).

Nosotros debemos preguntarnos si estos razonamientos nozickeanos son buenos. Desde mi punto de vista, esto no es así, por lo siguiente. Aún en el primer caso, en el que cada persona trabaja por separado e intercambia sus productos con las otras, no es tan fácil decir que las aportaciones individuales al trabajo colectivo sí pueden separarse, porque las personas reales (no las de los ejemplos de libros de filosofía) tenemos una herencia histórica de miles de años y nuestro trabajo está influido desde el mismo día de nuestro nacimiento por nuestro entorno social (familia, ciudad, país). Un impresor, aunque trabaje sin ayudantes, no puede decir que él imprime sólo, por la sencilla razón de que él no inventó la imprenta, ni escribió lo que imprime, ni aprendió sólo a usar la imprenta, ni construyó sólo el lugar en el que está su imprenta, ni produjo todas las fuentes de energía que necesita, etc. Luego, no puede decirse que su aportación individual a la cooperación social es clara y fácil de identificar. Y lo mismo, aunque con mayor fuerza, puede decirse en el segundo caso, en el que las personas trabajan y producen en conjunto. Desde mi punto de vista, lo cierto es que todas las personas dependemos de la cooperación social, por el simple hecho de que ésta ha existido desde mucho antes de nuestro nacimiento, de maneras que ni nos imaginamos. Así, no tiene mucho caso pensar acerca de la cantidad de trabajo

²⁹ En *ASU*, Nozick no especifica en qué consiste esta “teoría del producto marginal”, que parece proceder del campo económico. Pero es evidente que es una teoría que presupone o implica que las aportaciones individuales al trabajo colectivo sí pueden distinguirse.

individual que le aportamos, éste está determinado por la misma cooperación.

En la séptima conferencia de *Liberalismo político*, Rawls señala que para el liberalismo conservador (“libertarismo”), esto es, para Nozick, la estructura básica de la sociedad no necesita principios de justicia que la regulen. Esto muestra que la teoría liberal conservadora de Nozick olvida la importancia omnipresente y profunda que la cooperación social (expresada en la estructura básica) produce en todas las personas.³⁰

Pero Nozick sostiene que la posición de Rawls con respecto a las desigualdades presupone que sí pueden distinguirse las aportaciones individuales al trabajo colectivo, al menos hasta cierto punto. Para sostener esto, el autor de *ASU* señala lo siguiente.

Rawls afirma que las desigualdades son necesarias, al menos en parte, para motivar a las personas que puedan hacer cosas que no cualquiera puede hacer bien. El autor de *TJ* cree que la igualdad estricta provocaría indiferencia y por tanto poca productividad. Es necesario darles más a las personas más capaces (las más favorecidas) para incentivarlas y fomentar la productividad. Ahora bien, Nozick señala que, si es necesario motivar a algunas personas para hacer ciertas cosas, entonces no puede hablarse de un producto social conjunto que no puede separarse. Decir que algunas personas deben recibir más para cooperar en la producción implica aceptar que esas personas aportan más, por así decirlo, a la producción. Pero entonces, dice Nozick, la afirmación de la inseparabilidad del producto conjunto se disuelve y la razón por la cual la cooperación social crea problemas especiales de justicia distributiva queda poco clara si no es que “misteriosa”. (*ASU*, pp. 188-189).

¿Realmente presupone la teoría rawlsiana que las aportaciones individuales a la cooperación social sí pueden separarse? Desde mi punto de vista, esto es por lo menos dudoso. Si quisiera sostener que la teoría rawlsiana no presupone esto, diría lo siguiente. Aún cuando ciertamente Rawls expresa que es necesario darles más a algunas personas para mejorar la producción, él no está aceptando que esas personas aporten más, porque él cree que esas personas favorecen más, por decirlo de alguna manera, a la cooperación social debido a que ellas nacieron y crecieron en las circunstancias más favorables que esa misma cooperación produce. En otras palabras, creo que, si Rawls piensa que algunas personas aportan más, por decirlo de alguna manera, a la cooperación social, él piensa que hacen eso precisamente como resultado de la misma cooperación. Así, no puede decirse

³⁰ Cf. *PL*, Lecture VII “The Basic Structure as Subject”, sección 3 (pp. 262-265).

que las aportaciones individuales de las personas más capaces a la producción colectiva pueden separarse claramente. Para dar un ejemplo un tanto simplista, si Rawls acepta que una inteligente científica debe recibir más para incentivarla a que encuentre la cura del cáncer, él cree que ella puede encontrar esa cura precisamente porque ha vivido en un país con una excelente tradición médica y con un magnífico sistema de educación pública. Luego, no es tan fácil decir que ella aporta más a la cooperación social.

Por otra parte, podemos señalar que aceptar que una persona aporta más a la cooperación no implica saber cuánto exactamente más aporta esa persona a la cooperación. Luego, aún si la teoría rawlsiana acepta que algunas personas aportan más, eso no significa que pueda separarse la cantidad exacta del extra que estas personas aportan. Pero entonces Rawls no tendría porque aceptar que los intercambios libres precedidos por una apropiación justa agotan el problema de la justicia distributiva, la inseparabilidad del producto extra que las persona más capaces aportan implica un principio “especial” de justicia distributiva.

Pero en realidad es difícil saber si Rawls acepta o no acepta que las aportaciones individuales a la cooperación social pueden separarse. Quizás, como Nozick señala, su posición con respecto a las desigualdades lo obliga a aceptarlo. Conviene aceptar, por mor del argumento, que Rawls sí lo acepta. Lo que yo creo es que aún en este caso podríamos rechazar la crítica nozickeana, por las siguientes razones.

Si aceptamos que Rawls asume que las aportaciones individuales al trabajo colectivo sí pueden separarse, y todavía podemos preguntarnos si eso basta para justificar a la TJP. En otras palabras, podemos preguntarnos esto: ¿es el criterio de los intercambios libres precedidos por una apropiación justa el único criterio de justicia distributiva adecuado si sí pueden separarse las aportaciones individuales a la cooperación social? Lo que yo creo es que Rawls todavía puede contestar que no. ¿Por qué? Por la importancia de lo que él llama, en *Liberalismo político*, “justicia de trasfondo”, para decir que los intercambios libres son a su vez justos. En esta obra, Rawls dice lo siguiente:

supongamos que empezamos con la inicialmente atractiva idea de que las circunstancias sociales y las relaciones de las personas con otras [personas] debieran desarrollarse con el tiempo en concordancia con libres acuerdos a los que se haya llegado de manera justa [fairly] y que se respeten totalmente. En primera instancia, necesitamos una explicación de cuándo los acuerdos son libres y las circunstancias bajo las cuáles ellos se alcanzan son justas (...) El papel de las instituciones que pertenecen a la estructura básica es

asegurar condiciones de trasfondo [*background*] justas en las que las acciones de individuos y de asociaciones tengan lugar. A menos que esta estructura esté apropiadamente regulada y ajustada, un proceso social inicialmente justo eventualmente dejará de ser justo, por más libres y justas que las transacciones particulares puedan parecer vistas en sí mismas.³¹

Rawls dice, con toda razón que “reconocemos” que son necesarias condiciones de trasfondo justas para decir que los intercambios voluntarios son justos

cuando decimos, por ejemplo, que la distribución resultante de las transacciones voluntarias del mercado (...) no es, en general, justa a menos que la distribución precedente del ingreso y riqueza, así como la estructura del sistema de mercados, sean justas. La riqueza existente debe haber sido apropiadamente adquirida, y todas deben haber tenido equitativas [*fair*] oportunidades de ganar ingresos, de aprender habilidades deseadas, y así por el estilo.³²

Pero el problema para Nozick es que su TJP no “regula y ajusta apropiadamente” las condiciones de trasfondo necesarias para decir que los intercambios particulares son justos, porque, como hemos dicho, él no logró establecer un buen principio de justicia en la adquisición (véase II. 2.3) y porque no tomó en cuenta el importante papel que la propiedad material juega en la libertad de los intercambios.

Conviene explicar esto con otras palabras. Nozick sostiene que, si las aportaciones individuales a la cooperación sí pueden separarse, la justicia en los intercambios libres y en la apropiación que los preceda basta para decir que la distribución es a su vez justa. Pero para Rawls esto no es cierto. Para este filósofo las cosas son más complicadas, porque existe todo un entramado social que determina la “libertad” y la “justicia” de los intercambios libres así como la justicia de la adquisición previa. Este entramado social, las “condiciones de trasfondo”, ha de ser justo para que podamos decir que los intercambios libres precedidos por una apropiación justa son a su vez justos. Pero el problema para Nozick es que él no puede (¿ni quiere?) decir que estas condiciones de trasfondo son justas, porque no logró establecer un principio de justicia en la adquisición y porque posee una noción de “libertad” meramente formal, esto es, que no toma en cuenta los medios

³¹ *PL*, pp. 265-266. Las cursivas son mías.

³² *PL*, p. 266.

materiales (la propiedad) de las personas. Así, aún cuando la teoría rawlsiana acepte que las aportaciones individuales a la cooperación si pueden separarse, la JCI es mejor que la TJP, por el hecho de que la primera si trata de regular la justicia de trasfondo (si lo hace bien o mal eso es otro tema) que la segunda ignora completamente.

Al criticar la tesis nozickeana según la cual aún si existe un solo producto social inseparable los intercambios libres precedidos por una apropiación justa bastan para agotar el tema de la justicia distributiva, decíamos que, por ejemplo, una obrera hambrienta y con responsabilidades maternas no podía considerarse “libre” al negociar un contrato con un patrón más bien explotador. Decíamos también que Nozick asumía que la apropiación previa era justa, sin poder justificar esto. Ahora estamos diciendo lo mismo, que Nozick ignora la importancia de la propiedad material para hablar de libertad en los intercambios y que asume, sin poder hacerlo, que la apropiación original es justa. La JCI rawlsiana no ignora estas cosas. Luego, aún si ésta asume que la producción puede separarse en partes individuales, sigue siendo una mejor teoría de justicia distributiva que la TJP de Nozick.

Nozick olvida que vivimos en una cooperación social que nos influencia más de lo que suponemos y que determina, realmente, la “justicia” y la “libertad” de los intercambios. El autor de *ASU* parece haberse tomado muy en serio su imaginación de que vivimos en islas e intercambiamos las cosas que producimos allí. La verdad es que vivimos en sociedades desde hace varios miles de años y éstas determinan la justicia y la libertad de nuestros intercambios. La influencia en las personas de lo que Rawls llama “estructura básica”, o “condiciones de trasfondo”, es tan fuerte que no puede decirse que los meros intercambios libres precedidos por una apropiación justa producirán una distribución justa: la justicia y la libertad de esos intercambios está determinada por esa misma estructura.

En conclusión, la primera crítica que Nozick le dirige a Rawls, que expresa que la cooperación social no implica la necesidad de alguna teoría de justicia distributiva distinta a la TJP, no logra refutar a Rawls. Lamentablemente para Nozick, la cooperación social sí “crea” el problema de la justicia distributiva.

Ahora bien, conviene exponer otra crítica que Nozick le dirige a Rawls, muy relacionada con esta de la cooperación social. Esta crítica está centrada en la noción de los “términos de la cooperación”. Es la siguiente.

Rawls afirma que, en virtud de que la cooperación social logra que todas las

personas (sean cuales sean sus dotes naturales y sus circunstancias sociales) estén mejor de lo que estarían si no existiera cooperación social en absoluto, la división de los beneficios de esta cooperación deben ser tal que logre que todas las personas acepten los términos de ella, incluso las “menos favorecidas” (con peores dotes naturales y peores circunstancias sociales). Esta aceptación solo se logra si los términos de la cooperación social son razonables. En su opinión, los principios de la JCI parecen ser una base justa para lograr esa aceptación, parecen establecer términos de la cooperación favorables para todas. (*TJ* pp. 13-14). Lo que Nozick afirma es que los términos de la cooperación establecidos por la JCI, y especialmente, en relación con la distribución, por su segundo principio, son sin duda buenos para las personas menos favorecidas pero no son tan buenos para las “más favorecidas” (con mejores dotes naturales y circunstancias sociales). (*ASU*, pp. 192).

Según Nozick, para determinar cuánto gana con la cooperación social alguna persona X, y determinar por tanto cuáles son los términos de la cooperación social que serían razonables para X, pueden preguntarse dos cosas distintas, o ¿cuánto gana X con la cooperación social en comparación con la no-cooperación (la producción individual)? o ¿cuánto gana X con la cooperación social en comparación con una cooperación más pequeña, realizada por grupos de gentes al interior de una sociedad más grande? Para centrarnos en cuánto se beneficia el grupo F de las más favorecidas y el grupo G de las menos favorecidas con la cooperación general ω , imaginemos que antes de que existiera ω todas las miembros del grupo F cooperaban entre ellas mismas y todas las miembros del grupo G cooperaban entre ellas mismas, sin que existiera alguna cooperación “cruzada” entre miembros de F y miembros de G. Así, la cooperación general ω , entre miembros de F y miembros de G, favorecerá a algún grupo si con ω el ingreso promedio de sus miembros se eleva. Si observamos que en el grupo F se encuentran las personas que pueden lograr más y mejores objetivos, es difícil concluir que ω beneficia a las más favorecidas. Parece que al cooperar entre ellas mismas, las miembros de F ganaban más de lo que ganan con ω . La afirmación rawlsiana según la cual los términos de la cooperación social razonables para todas son los que establecen sus dos principios (y particularmente, en relación con la distribución, el segundo) se basa en la premisa que dice que todas las personas, favorecidas o no favorecidas, se benefician con la cooperación social. Pero si esto no es así, como Nozick cree que el argumento anterior muestra, entonces los términos de la cooperación

social establecidos por la JCI no son buenos para todas, solo son buenos para las menos favorecidas. (ASU, pp. 193-194).³³

¿Tiene razón Nozick? ¿Muestra con este argumento que los términos de la cooperación solo son buenos para las personas menos favorecidas? Desde mi punto de vista, no, por lo siguiente. Para determinar cuánto gana una miembro de F con la cooperación general ω , Nozick nos pide imaginar primero que existe una cooperación entre miembros de F y otra cooperación entre miembros de G, sin relación entre una y otra, y comparar después si esa situación es mejor para la miembro de F que la cooperación general ω . Lo que yo dudo es que sea posible imaginarnos algo así. ¿Acaso podemos imaginar que las miembros de F (como los filósofos de Harvard) cooperan únicamente con miembros de F (madres muy trabajadoras, maestros aplicadísimos, amigos muy inteligentes, etc. etc.? Más allá de la mente, esto es, en la realidad, no. En *Liberalismo político*, Rawls dice “Ciertamente, no puede sacarse algún sentido de la noción de esa parte de los beneficios sociales de un individuo que excedieran lo que hubiera sido su situación en otra sociedad o en el estado de naturaleza.”³⁴ Así, podemos decir que la cooperación social real (no la de los ejemplos de libros de filosofía), tan compleja y existente desde hace miles de años, no se limita a grupos entre personas capaces, ricas y trabajadoras, y ni se acerca a algo semejante. Todas las personas, por privilegiadas que sean, han convivido y se han beneficiado de personas menos favorecidas, se hayan dado cuenta de eso o no. Realmente, no podemos imaginar una cooperación entre miembros de F y otra cooperación miembros de G que no se “cruzan”. No puede sostenerse, por tanto, que las miembros de F se benefician más con la cooperación general ω que las miembros de G. La realidad es que solo existe y ha existido algo como ω , desde hace miles de años, y de ω se han beneficiado tanto las miembros de F como las miembros de G. Así, la crítica nozickeana contra Rawls relacionada con los “términos de la cooperación” vuelve a errar.

Concluyó aquí la primera serie de críticas que Nozick le dirige a Rawls, relacionadas con la cooperación social como causa de la necesidad de un principio “ahistórico-pautado” (distinto al de la TJP) de justicia distributiva; del segundo principio de la JCI, en el caso específico de Rawls. Mi conclusión es que Nozick no logra refutar a

³³ Nozick refuerza esta tesis con una paráfrasis pintoresca de las negociaciones entre las representantes de F y de G en la teoría rawlsiana. Véase ASU, p. 195.

³⁴ PL, p. 278.

Rawls: la cooperación social sí implica la necesidad de un principio distributivo distinto al de los intercambios libres precedidos por una apropiación justa.

Pero el autor de *ASU* dirige otras críticas contra la JCI. Una muy importante tiene que ver con la tesis rawlsiana según la cual las dotes naturales y las contingencias sociales no deben influir en la distribución o, mejor dicho, debe compensarse su influencia. Paso ahora a examinar esta objeción.

III. 4.2. Dotes naturales y justicia distributiva

Como hemos visto, en el centro de la teoría rawlsiana se halla la siguiente intuición: las dotes naturales y las contingencias sociales son factores “arbitrarios desde un punto de vista moral” y, por lo tanto, no deben influir en la distribución. Pero como no es posible ni deseable eliminar las diferencias en dotes naturales y contingencias sociales, las diferencias económicas y sociales deben organizarse de tal manera que produzcan el mayor beneficio posible para las personas menos favorecidas. Sucintamente, este es el argumento intuitivo a favor de la teoría de justicia distributiva de Rawls, que, como he argumentado, es el más importante de la misma (véase I. 3.2).

Nozick se opone a estas tesis. Éste filósofo afirma que las personas sí merecen sus dotes naturales y todas las cosas que obtienen gracias a ellas. Tal y como poseer un pedazo de tierra implica poseer todo lo que produce ese pedazo de tierra, para Nozick poseer ciertas dotes naturales implica poseer todo lo que se obtiene gracias a ellas. Así, la economía de una sociedad justa no tiene porque estar organizada de tal manera que se logre el mayor beneficio posible de las personas menos favorecidas. Una sociedad justa es simplemente aquella en la que rigen los intercambios libres precedidos por una situación anterior justa, se beneficie más a las menos favorecidas o no.

Para probar que tiene razón en este punto Nozick utiliza un procedimiento indirecto. En vez de argumentar directamente a favor de su propia tesis favorable a la influencia de las dotes naturales, él examina las distintas maneras en que Rawls podría sostener su tesis de rechazo, o mejor dicho, compensación por la influencia las dotes naturales, e intenta mostrar que no hay alguna de ellas que sea fructífera. Lo que yo argumentaré es que, si bien Nozick sí logra señalar dificultades de la postura rawlsiana con

respecto a las dotes naturales, no logra convencernos de que su propia TJP es la teoría de justicia distributiva adecuada.

Nozick expresa que Rawls examina un sistema cercano (¿igual?) al que imperaría de acuerdo con la TJP cuando examina el sistema que denomina “sistema de libertad natural”. Si recordamos, Rawls hizo este examen durante su discusión acerca de la interpretación adecuada del principio 2 de la JCI. Había cuatro distintas interpretaciones de ese principio. La primera era la del “sistema de libertad natural” (véase I. 2.2). El principio que regula las desigualdades en el sistema de libertad natural es el siguiente:

-Las desigualdades económicas y sociales serán arregladas de tal manera que (a)no se puedan alterar de tal manera que •se mejore a alguien W y ••no se empeore a alguien distinto a W y (b)los cargos y las posiciones están abiertas para todas las personas que tengan los talentos necesarios para obtenerlos. (*TJ*, p. 57).

Rawls rechazó esta interpretación del segundo principio de justicia y se pronunció a favor del sistema de “igualdad democrática”. ¿Por qué hizo eso? ¿Por qué rechazó Rawls algo cercano al sistema de la teoría de justicia en las pertenencias de Nozick? El autor de *TJ* afirmó que intuitivamente la injusticia más obvia de un sistema de libertad natural radica en que éste permite que la distribución esté influenciada por factores “arbitrarios desde un punto de vista moral”. Éstos son las dotes (talentos y habilidades) naturales y las posiciones sociales, económicas y culturales determinadas por la distribución inicial de bienes (las “contingencias sociales”). Así, Rawls rechazaría a la TJP de Nozick argumentando que ésta permite que factores moralmente arbitrarios influyan en la distribución.

Nozick sabe que Rawls rechaza su TJP porque ésta acepta como justa una distribución que está influenciada por las dotes naturales y las contingencias sociales, factores arbitrarios desde un punto de vista moral. (*ASU*, pp. 213-214). Pero en adelante el autor de *ASU* deja de lado el problema de las “contingencias sociales” y se centra únicamente en el de las “dotes naturales”. Nozick argumenta que sí está justificado que las dotes naturales influyan en la distribución pero no habla de las contingencias sociales. Como más adelante veremos, esta omisión evitará que logre convencernos de la correctud de su propia TJP.

Pero antes de argumentar que las dotes naturales sí pueden influir en la distribución, Nozick señala, casi de pasada, otra dificultad de la teoría rawlsiana,

relacionada con las decisiones personales acerca de las dotes naturales.

III. 4. 2.1. *Decisiones personales y dotes naturales*

Lo primero que Nozick señala es que, al sostener que las dotes naturales no deben influir en la distribución (o mejor dicho, debe compensarse su influencia), Rawls no valora las decisiones que las personas toman con respecto al uso que harán de esas sus naturales. Para ponerlo con nuestro ejemplo clásico, lo que Nozick dice es que Rawls simplemente sostiene que las dotes naturales no deben influir en la distribución sin detenerse a pensar que, aunque María y Rubén nacieron con el mismo coeficiente intelectual, sólo María decidió estudiar mucho para potencializar esa inteligencia mientras Rubén decidió mirar televisión y perdió paulatinamente su capacidad. Rawls simplemente afirma que Rubén, en virtud de que es la persona menos favorecida, debe recibir lo más que se pueda en un sistema desigualitario.

Según Nozick, quizás Rawls no valora las decisiones de las personas con respecto a sus dotes naturales porque considera que esas decisiones también son el resultado de factores arbitrarios desde un punto de vista moral, independientes de las decisiones personales, como la familia o las contingencias sociales. Esto significa, por ejemplo, que Rawls considera que María decidió estudiar mucho gracias a que en su infancia no tenía acceso a la televisión y a que tenía una madre que también estudiaba mucho, mientras que Rubén no decidió estudiar porque creció con un padre que miraba todos los partidos de fútbol en la televisión. (*ASU*, p. 213). En *Una teoría de justicia* hay evidencia que parece confirmar que Rawls considera que las decisiones personales acerca del uso de las dotes naturales también son resultado de factores externos a las personas, arbitrarios desde un punto de vista moral (*TJ*, p. 89, 274).

Nozick sostiene que poner a la autonomía individual y a la responsabilidad por las decisiones personales en un plano tan bajo es riesgoso para una teoría, como la de Rawls, que por otra parte quiere dar apoyo a la dignidad y al auto-respeto de las personas. (*ASU*, p. 214). Personalmente, no creo que el liberalismo conservador sea la corriente que realmente respete la dignidad y la autonomía humanas, pues apela a una noción de “libertad” meramente formal, pero aquí debo señalar que la crítica nozickeana parece ser acertada. Parece que es cierto que una teoría justicia debe valorar las decisiones de las personas. De

hecho, la distinción entre “circunstancias” (contingencias) y “decisiones” es central en la teoría rawlsiana, pues el argumento intuitivo que él ofrece para sostener sus dos principios de justicia la presupone. El problema es que el segundo principio de la JCI se preocupa tanto por compensar las circunstancias que se olvida de las decisiones.

En otras palabras, como señaló Kymlicka, “Rawls defiende el principio de diferencia diciendo que éste contrarresta las desigualdades de las contingencias naturales y sociales” pero “Cuando las desigualdades en ingreso son el resultado de las decisiones, y no de las circunstancias, el principio de diferencia crea, en vez de remover, injusticias” (*unfairness*).³⁵ Supongamos que Rubén no estudió simplemente porque prefirió ver la televisión y no por su situación natural o social, mientras que María decidió estudiar porque le gustaba ser disciplinada, aunque sus padres no la apoyaran. El segundo principio de la JCI simplemente se fijará en que Rubén es el menos favorecido y pedirá que se le favorezca, sin considerar si sus decisiones personales lo llevaron a ser el menos favorecido. En este caso, este principio rawlsiano “crearía, en vez de remover”, una injusticia.

En conclusión, la crítica que Nozick le dirige a Rawls relacionada con la importancia de las decisiones personales acerca del uso de las dotes naturales es acertada.

Ahora bien, dentro de la crítica (o serie de críticas) general relacionada con el tema de las dotes naturales que Nozick dirige contra Rawls, esta crítica es sólo una especie de preámbulo a la crítica más importante y extensa, según la cual las dotes naturales sí deben influir en la distribución. Para defender esta importante tesis, Nozick procede como sigue. Éste filósofo lleva a cabo un análisis cuidadoso de la manera en que Rawls podría defender que “las dotes naturales no deben influir en la distribución” a partir de la premisa que dice que “las dotes naturales son factores arbitrarios desde un punto de vista moral” (son moralmente inmerecidas). Para agilizar la exposición, llamaré “~DN” a la tesis que dice “las dotes naturales no deben influir en la distribución, o mejor dicho, debe compensarse su influencia”. La conclusión del análisis nozickeano es que Rawls no puede defender ~DN. Yo argumentaré que, aunque esto es cierto, eso no significa que la TJP sea una mejor teoría de justicia distributiva que la JCI.

³⁵ Kymlicka: *Op. Cit.*, pp. 73-74.

III. 4. 2.2. *Los argumentos para defender que las dotes naturales no deben influir en la distribución (según Nozick)*

Rawls afirma que una distribución no puede depender parcialmente de las dotes naturales, o mejor dicho, que debe compensarse su influencia, dado que ellas son moralmente inmerecidas (arbitrarias desde un punto de vista moral). Nozick afirma que hay dos maneras en las que puede usarse la premisa que dice “las dotes naturales son arbitrarias desde un punto de vista moral”. La primera es como parte de un argumento que quiere concluir que “las dotes naturales no deben influir en la distribución”. El autor de *ASU* denomina a este argumento el “argumento positivo”. La segunda es como parte de un contraargumento que quiera responder a un argumento que concluya que “las dotes naturales sí pueden influir en la distribución”. Nozick llama a este procedimiento el “argumento negativo”. (*ASU*, p. 216). Este filósofo examina tanto el argumento positivo como el argumento negativo y concluye que ambos son incapaces de defender la tesis rawlsiana, \sim DN, según la cual “las dotes naturales no deben influir en la distribución (o mejor dicho, debe compensarse su influencia)”.

-- Los argumentos positivos

En sentido estricto, en *ASU* Nozick no examina uno sino cuatro “argumentos positivos”. Pero desde mi punto de vista de estos cuatro solo dos son realmente importantes para la discusión en torno a las dotes naturales y la distribución, el “A” y el “C”. Los otros dos no me parecen tan importantes por lo siguiente. El “B” no parece ser más que una versión poco precisa del C. (Cf. *ASU*, pp. 217-218). El “D” no parece ser, en sentido estricto, un argumento a favor de \sim DN sino más bien a favor de la tesis igualitarista que expresa que “las pertenencias han de repartirse igualitariamente”. (Cf. *ASU*, pp. 222-224). Examinó a continuación, entonces, únicamente los argumentos positivos A y C.

Según Nozick, el primer argumento A con el que Rawls podría defender \sim DN utilizando como premisa que “las dotes naturales son moralmente inmerecidas” es este:

- (i) Si X determina parcialmente Y y X es moralmente inmerecido, entonces Y es moralmente inmerecido.
- (ii) Las personas no merecen moralmente sus dotes naturales.

Por lo tanto

- (iii) si las dotes naturales determinan (influyen) parcialmente la distribución, entonces la distribución es moralmente inmerecida.

Pero

- (iv) las personas deben merecer moralmente lo que tienen (lo que cada persona obtiene en una distribución debe ser moralmente merecido).

Por lo tanto

- (v) las dotes naturales no deben determinar (influir) parcialmente la distribución, o mejor dicho, debe compensarse su influencia.

Nozick sostiene que Rawls no podría defender su tesis con este argumento A con las siguientes razones. Aún aceptando la premisa ii, que, como sabemos, no acepta, el autor de *ASU* cree que la premisa iv es problemática para Rawls. Nozick afirma que Rawls rechaza la idea de que alguna distribución pueda depender del “mérito moral” y rechaza, por tanto, algo como la premisa iv. Si esto es así, todo el posible argumento se desbarata y el autor de *TJ* no puede sostener \sim DN (*ASU*, pp. 216-217). Nozick señala la siguiente cita de *Una teoría de justicia* como prueba de que el autor de ésta rechaza que la distribución pueda depender del “mérito moral”:

Hay una tendencia para el sentido común de suponer que el ingreso y la riqueza, y las buenas cosas de la vida en general, deben ser distribuidas de acuerdo con el mérito moral. La justicia es la felicidad de acuerdo con la virtud. Mientras se reconoce que este ideal nunca puede lograrse totalmente, es la concepción de justicia distributiva apropiada, por lo menos como un principio *prima facie*, y la sociedad debe tratar de realizarlo tanto como lo permitan las circunstancias. En realidad la justicia como imparcialidad rechaza esta concepción. Tal principio no sería elegido en la posición original. Parece que no hay manera de definir cual sería el criterio requerido en esa situación. (*TJ*, p. 273).

Pero Nozick se equivoca en este razonamiento, porque confunde dos nociones distintas, la del “merecimiento moral” y la del “mérito moral, por llamarlas de alguna manera, que Rawls no usa indistintamente. Es cierto que éste rechaza que el “mérito moral” pueda influir en la distribución, pero este “mérito moral” es algo distinto al “merecimiento moral” del que hablaría en la premisa iv de A. Si Rawls dijera, en iv de A, que “X debe merecer moralmente algo Δ que posee”, querría decir que “X debe haber obtenido Δ por alguna razón moral y no simplemente porque posee Δ ”. Para dar un ejemplo, esto significa

que debe haber alguna razón para que María posea una enorme fortuna y no debe simplemente poseerla, sin alguna justificación. Es cierto que esta noción de merecimiento moral es problemática, como más adelante veremos, pero aquí debe señalarse que esta es una noción distinta a la de “mérito moral” que Nozick señala en *Una teoría de justicia*. Esta última consiste en lo siguiente. Decir que “X debe tener mérito moral sobre algo Δ que posee” es decir que “X debe hacer cosas buenas (de acuerdo con el código de conducta imperante) para poder merecer Δ ”. Esto significa, en nuestro ejemplo, que María debe haber realizado muchas acciones de caridad, honestidad, generosidad y demás cosas “buenas” (si el código de conducta imperante consiste en ser caritativo, honesto, generoso, etc.) para merecer su enorme fortuna. Así, la noción de mérito moral que Rawls rechaza como criterio distributivo en *Una teoría de justicia* es distinta a la de merecimiento moral que aceptaría en la premisa iv de A y, entonces, el argumento A no es contradictorio con la propia teoría rawlsiana. Esto no significa, sin embargo, que la tesis \sim DN pueda sostenerse con A, como más adelante veremos.

El otro argumento C con el que, según Nozick, Rawls podría defender \sim DN es el siguiente:

- (i) Si una distribución pautada determina (que son justas) diferentes porciones distributivas Y (para distintas personas) a causa de que las personas poseen otras diferencias X y las diferencias X son arbitrarias desde un punto de vista moral, entonces la pauta de esa distribución es arbitraria desde un punto de vista moral.
- (ii) Una distribución que permite la influencia de las dotes naturales y determina distintas porciones distributivas, determina las diferencias en porciones distributivas a causa de las diferencias en dotes naturales.
- (iii) Las diferencias en dotes naturales son arbitrarias desde un punto de vista moral.

Por lo tanto

- (iv) una distribución que permite la influencia de dotes naturales tiene una pauta (las dotes naturales) arbitraria desde un punto de vista moral.

Pero

- (v) una distribución no debe efectuarse de acuerdo con una pauta arbitraria desde un punto de vista moral.

Por lo tanto

- (vi) las diferencias en las dotes naturales no deben influir (determinar) en la distribución (o mejor dicho, debe compensarse su influencia).

La crítica de Nozick a este argumento C se basa en una crítica a la primera premisa. Este filósofo dice que la premisa i de C es demasiado fuerte, porque implica que cualquier pauta resultará ser “arbitraria desde un punto de vista moral”, incluida la pauta del principio de diferencia, que es la segunda parte del principio 2 de la JCI. Nozick señala que cualquier pauta π que genere una distribución desigualitaria, poseerá algún factor arbitrario desde un punto de vista moral debido al cual π determinará porciones distributivas desiguales. Luego, cualquier pauta desigualitaria será una pauta arbitraria desde un punto de vista moral. Pero esto incluye al principio de diferencia de la JCI, que determina que la distribución (presuponiendo la igualdad de libertades y la igualdad equitativa de oportunidades) maximice las expectativas de las personas menos favorecidas.

Expresado en forma de pauta, el principio de diferencia dirá que hay que dar “a cada una según su relación con la situación de la persona menos favorecida (esté cerca o lejos de la posición menos favorecida)”. Se distribuye desigualitariamente para favorecer a las personas menos favorecidas. Pero Nozick señala que nacer y/o crecer en la posición menos favorecida (o lejos de ella o intermedia) es algo “arbitrario desde un punto de vista moral”, porque nacer con menos habilidades naturales y en la posición económica y social más baja es algo arbitrario desde un punto de vista moral. Luego, el principio de diferencia rawlsiano distribuye de acuerdo con una pauta arbitraria desde un punto de vista moral. Pero entonces, piensa Nozick, el argumento C es contraproducente: el principio de diferencia rawlsiano resulta ser un principio arbitrario desde un punto de vista moral y es, por lo tanto, un principio inaceptable. (*ASU*, pp. 218-219).

Desde mi punto de vista, sin embargo, Rawls sí puede contestar a esta crítica nozickeana, de la siguiente manera. Es cierto que el autor de *TJ* sostiene que los factores moralmente arbitrarios no debe influir en la distribución, pero él puede precisar que esto solo aplica para los factores moralmente arbitrarios “que producen desventajas en la vida”. En este sentido, permitir la influencia de un factor moralmente arbitrario que produce desventajas en la vida (como hace la TJP al permitir la influencia de las contingencias sociales) en la distribución sí es inaceptable, pero permitir la influencia en la distribución de un factor moralmente arbitrario que no produce desventajas en la vida (como estar en la

posición menos favorecida) puede ser aceptable. Específicamente, permitir la influencia de un factor moralmente arbitrario que precisamente busca compensar las desventajas que produce otro factor moralmente arbitrario sí es muy aceptable. Pero esto es precisamente lo que Rawls intenta hacer con el principio de diferencia: compensar las desventajas que producen las arbitrarias dotes naturales maximizando las expectativas de las personas que arbitrariamente están en la posición menos favorecida. En el caso de C, esto significa que para defender vi Rawls podría reformular v así: (v.i) una distribución no debe efectuarse de acuerdo con una pauta que es arbitraria desde un punto de vista moral, a menos que ésta busque compensar las desventajas que otros factores moralmente arbitrarios producen.

Pero el argumento C engendra otro grave problema, señalado explícitamente por William Galston, e implícito en Nozick, sobre todo en el análisis del “argumento negativo”. Y este problema también afecta al argumento A. Este problema muestra, como Nozick sostiene, que Rawls no puede defender \sim DN.

Con las reconstrucciones de A y C, lo que el autor de *ASU* está tratando de examinar es la manera en que Rawls puede defender \sim DN utilizando la premisa que dice que “las dotes naturales son moralmente inmerecidas”. Galston señala agudamente que, si Rawls defiende \sim DN arguyendo que las dotes naturales son moralmente inmerecidas, entonces \sim DN reposa sobre la proposición “MM” que dice que “si una persona merece X, esa persona obtuvo X utilizando únicamente medios Z que a su vez merecía”.³⁶ Nosotros podemos notar que la premisa i del argumento A implica MM. Por otra parte, aunque Nozick no lo señala explícitamente, la premisa v del argumento C solo podría defenderse con algo como MM. Así, tanto en A como en C MM es una proposición crucial. Pero Galston también señala agudamente un grave problema de MM: MM implica un dilema.

MM, por una parte, implica un *regreso al infinito* con respecto a los medios Z que sirven para merecer nuevas cosas X, como muestra el siguiente razonamiento. Si para merecer X deben merecerse los medios Z que sirven para obtener X, entonces para merecer X deben merecerse primero los medios W que sirvieron para obtener Z, pero entonces para merecer X deben merecerse primero los medios V que sirvieron para obtener W que sirvió para obtener Z, y así, al infinito. Para solucionar este regreso al infinito, podría aceptarse

³⁶ Galston, William: *Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, 1991, pp. 131-132.

una base inmerecida a partir de la cual pueden merecerse nuevas cosas. Supongamos que esta base es V. Si pueden merecerse nuevas cosas a partir de V aunque V no se merezca, entonces a partir de V puede merecerse W, a partir de W puede merecerse Z y a partir de Z puede merecerse X. Pero esta solución implica, por otra parte, que MM resulte ser una tesis falsa: no es cierto que las personas deban merecer todas las cosas que les sirven para obtener nuevas cosas (pues no merecen V).³⁷

Tomando en cuenta este dilema, los argumentos A y C se vuelven insostenibles.

Hablando específicamente de A, el problema es el siguiente. La primera premisa de A dice que “si X determina parcialmente Y y X es moralmente inmerecido, entonces Y es moralmente inmerecido”. Como puede verse, esta premisa implica MM.³⁸ Luego, el argumento o produce un regreso al infinito o es contradictorio. Si aceptamos la primera premisa, entonces no habrá algún medio X que puede ser moralmente merecido y no habrá por tanto alguna cosa Y (obtenida gracias a X) que pueda merecerse. No mereceremos las cosas que obtenemos gracias a nuestras inmerecidas dotes naturales, no mereceremos las dotes naturales que tenemos gracias a nuestro inmerecido nacimiento y parece que tampoco mereceremos el nacimiento que obtuvimos (valga la expresión) gracias a quién sabe cuál inmerecido factor (si no apelamos a que Dios o alguna fuerza sobrenatural nos otorga ese merecimiento). Pero si queremos resolver grave este problema y aceptamos algún medio inmerecido X a partir del cual podamos merecer nuevas cosas Y, entonces la premisa i es falsa y no puede concluirse ~DN. En otras palabras, si aceptamos, por ejemplo, que a partir de nuestro inmerecido nacimiento podemos merecer nuestras dotes naturales, entonces es falso que todo lo que merezcamos debamos obtenerlo a partir de medios previamente merecidos y no puede sostenerse, por tanto, que las dotes naturales, al ser inmerecidas, no deben influir en la distribución.

Hablando específicamente de C el problema es el mismo. O se acepta la premisa v y entonces no existe algo que pueda merecerse, o se acepta una base inmerecida a partir de la cual puedan merecerse nuevas cosas pero entonces la premisa v es falsa y no puede concluirse ~DN.

Pero conviene señalar una posible defensa de ~DN ante este dilema señalado por

³⁷ Galston: *Ibid.*

³⁸ Por “contraposición” de esta premisa se sigue que “si Y es moralmente merecido, entonces o es falso que X determina parcialmente Y o X es moralmente merecido”.

Galston, porque más adelante diremos algo muy semejante pero para defender la tesis rawlsiana según la cual “las contingencias sociales son moralmente inmerecidas y, por lo tanto, no deben influir en la distribución” (en III. 4. 2.3).

Alguna persona podría señalar que podríamos reformular estos argumentos rawlsianos a favor de ~DN de tal manera que la tesis que los subyazca no sea MM sino una tesis muy parecida, que llamaré “MM1”, que no implica el dilema de la primera. Esta imaginaria defensora de Rawls podría postular la siguiente tesis MM1: “si una persona merece X, esa persona obtuvo X utilizando únicamente medios Z que a su vez merecía, excepto si los medios Z son unos medios W anteriores a las dotes naturales”. Con esta tesis, Rawls evitaría el regreso al infinito de los medios que nos sirven para obtener nuevas cosas, porque aceptaría unos medios, los W anteriores a las dotes naturales, a partir de los cuales podemos empezar a obtener nuevas cosas. Y al aceptar una base moralmente inmerecida a partir de la cual podemos empezar a obtener nuevas cosas (W) MM1 no sería inconsistente, porque en su formulación aparece la palabra “excepto”. Siguiendo esta línea de razonamiento, en el caso de A la primera premisa podría reformularse para que dijera (i.i) si X determina parcialmente Y y X es moralmente inmerecido, entonces Y es moralmente inmerecido, excepto si X es algo anterior a las dotes naturales. Y en el caso de C la premisa v podría defenderse con algo como MM1. Así, se concluiría, estos argumentos no adolecerán de los problemas de MM.

Pero el problema con esta línea de argumentación es que es muy difícil hablar de medios W “anteriores a las dotes naturales”. ¿Qué cosas son anteriores a las dotes naturales? ¿Qué hay antes de las dotes naturales que nos permite (mediante una cadena larga o pequeña) obtener éstas? Primero, nuestro nacimiento. ¿Pero antes de éste? Naturalmente, alguna persona podría contestar en términos de Dios, el destino, la transmutación de las almas, o cosas semejantes. De hecho, una enorme cantidad de gente tiene firmes creencias metafísicas con respecto al origen de la vida y sus dotes naturales. Pero ese es precisamente el problema, que en algún momento lo que se aduzca como anterior a las dotes naturales será algo metafísico. Al hablar de las cosas anteriores a las dotes naturales, en algún punto tendrá que hablarse de algo metafísico, muy probablemente religioso. Y la reflexión filosófica no parece ser el campo adecuado para discusiones de este tipo. No digo que las creencias teológico-metafísicas sean falsas, simplemente digo que

no parecen ser adecuadas en una discusión filosófica, racional y alejada de la fe (hasta donde se pueda) por definición.³⁹ Por esta razón, esta línea de defensa de Rawls no es adecuada. MM subyace a los argumentos rawlsianos a favor de \sim DN y, dado que MM implica un dilema, \sim DN no puede sostenerse.

Concluyó aquí el examen de los “argumentos positivos” con los que, según Nozick, Rawls podría defender \sim DN arguyendo que las dotes naturales son moralmente inmerecidas. La conclusión es favorable para el autor de *ASU*, gracias esencialmente a las razones que ofrece Galston (Nozick solo usa implícitamente estas razones hasta el análisis del “argumento negativo”). Rawls no puede sostener \sim DN y no puede por tanto sostener su principio de diferencia. Parece que tenemos buenas razones para decir que las dotes naturales sí pueden influir en la distribución. Más adelante argüiré que esto no significa, sin embargo, que la TJP sea mejor que la JCI.

Ahora bien ¿puede Rawls contestar un posible contraargumento que sostenga $\sim\sim$ DN, esto es, DN, con la premisa que dice “las dotes naturales son moralmente inmerecidas”?

-- *El argumento negativo*

Consideremos el siguiente argumento E a favor de DN:

- (i) Las personas merecen sus dotes naturales.
- (ii) Si las personas merecen X, merecen las cosas Y que obtienen gracias a X.
- (iii) Las personas obtienen sus pertenencias gracias a sus dotes naturales.

Por lo tanto

- (iv) las personas merecen sus pertenencias (aunque las dotes naturales influyan en la distribución, ésta es justa).

Utilizando la premisa que dice que “las dotes naturales son moralmente inmerecidas” Rawls refutaría este argumento, rechazando la premisa i. (*ASU*, p. 224).

³⁹ Hablando de filosofía de la mente, Paul Churchland dice que “Por lo general, los intentos de decidir las cuestiones científicas apelando a la ortodoxia religiosa tienen una historia muy lamentable.” Como la religión parece depender más de las fuerzas sociales que de la razón, “decidir cuestiones científicas apelando a la ortodoxia religiosa equivaldría a poner las fuerzas sociales en el lugar de los datos empíricos. Por todas estas razones, los científicos y filósofos profesionales que se ocupan de la naturaleza de la mente por lo general hacen lo posible por mantener completamente fuera de la discusión las instancias religiosas.” (Churchland, Paul M.: *Materia y Conciencia*, traducción de margarita N. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 35-36).

Algo semejante podríamos decir nosotros en el caso de la reflexión filosófica acerca de la justicia distributiva.

Nozick afirma, sin embargo, que Rawls no ganaría gran cosa refutando este primer argumento, porque existen otros argumentos a favor de DN que el autor de *TJ* no podría refutar utilizando su premisa. Considérese el siguiente argumento F:

- (i) Si una persona posee X y poseer X no viola los derechos de otras personas, y Y se obtiene gracias a X mediante un proceso que no viola los derechos de otras personas, entonces esa persona tiene derecho (*is entitled to*) a Y.
- (ii) Tener dotes naturales no viola los derechos de otras personas.
- (iii) Las personas obtienen sus pertenencias gracias a sus dotes naturales mediante un proceso que no viola los derechos de otras personas.

Por lo tanto

- (iv) las personas tienen derecho a sus pertenencias (aunque las dotes naturales influyan en la distribución, ésta es justa).

Nozick piensa, plausiblemente, que la premisa rawlsiana ya no basta para refutar ii. Esto significa que aunque pueda decirse que las personas no merecen sus dotes naturales (que “las dotes naturales son arbitrarias desde un punto de vista moral”), no puede decirse que poseer dotes naturales viola los derechos de otras personas. Pero Nozick cree que si poseer dotes naturales no viola los derechos de otras personas y gracias a esas dotes naturales se obtienen otras cosas mediante un proceso que no viola los derechos de otras personas, entonces también se tiene derecho a esas otras cosas. Como señala Galston “no es contradictorio” decir que mereces algo Y que obtuviste gracias a algo X que no mereces si no le quitaste X a alguien que legítimamente poseía X.⁴⁰ Por tanto, concluye Nozick plausiblemente, Rawls no puede contestar a cualquier contraargumento a favor de DN arguyendo que las dotes naturales son moralmente inmerecidas. (*ASU*, pp. 224-225).

Pero Nozick ofrece otro argumento G a favor de DN que Rawls no podría contestar apelando al inmerecimiento de las dotes naturales. Parece que consciente del regreso al infinito que produce la proposición MM, Nozick afirma que no es cierto que para merecer un objeto Δ se tengan que merecer todas las cosas Z que sirven para obtener Δ . Algunas de las cosas Z simplemente se pueden “poseer”, sin que eso sea ilegítimo y sin que eso sea impedimento para merecer las cosas Δ que se obtienen gracias a las cosas Z. (*ASU*, p. 225). Este filósofo afirma que por lo menos puede establecerse un paralelo entre estas

⁴⁰ Galston: *Op. Cit.*, p. 131.

afirmaciones con respecto al “merecimiento” (*desert*) y las mismas afirmaciones con respecto al “tener derecho” (*entitlement*). Así, aunque no pueda decirse que “para merecer Δ no es necesario merecer todo lo que sirve para obtener Δ ”, parece que sí puede decirse que “para tener derecho a Δ no es necesario merecer todas las cosas que sirven para obtener Δ , sino simplemente es necesario tener derecho a todas las cosas que sirven para obtener Δ ”. De esta manera surge el argumento G:

- (i) Las personas tienen derecho a sus dotes naturales.
- (ii) Si se tiene derecho a X y Y que se obtiene gracias a X, se tiene derecho a Y.
- (iii) Las personas obtienen sus pertenencias gracias a sus dotes naturales.

Por lo tanto

- (iv) las personas tienen derecho a sus pertenencias (aunque las dotes naturales influyan en la distribución, ésta es justa).

Nozick dice que Rawls no puede contestar a este contraargumento con su premisa, simplemente porque éste acepta esa premisa. Esto parece cierto. (*ASU*, pp. 225-226).

Pero en general Rawls no puede contestar a cualquier (contra)argumento a favor de DN por el dilema que MM implica y que el (contra)argumento G, conscientemente o no, resalta. Aquí conviene señalar que aunque Nozick no habla explícitamente de los problemas de MM señalados por Galston, al ofrecer G está implícita la idea de que el argumento rawlsiano a favor de \sim DN provoca un regreso al infinito. Lo que Nozick señala con el (contra)argumento G es que no podemos pedir que, para merecer algo X, hallamos de merecer todas las cosas Z con las que obtuvimos X, porque, como hemos visto, esto genera un regreso al infinito. Para detener este regreso Nozick sostiene plausiblemente en G que, aunque no “merezcamos”, en un sentido fuerte, nuestras dotes naturales, sí “tenemos derecho” a esas dotes naturales y, por lo tanto, a las cosas que obtenemos gracias a ellas. Los problemas de MM señalados por Galston, implícitos en el (contra)argumento G de Nozick, nos llevan a concluir que este filósofo tiene razón.

En conclusión, el análisis del “argumento negativo” es favorable para Nozick. La conclusión del “argumento positivo” fue también favorable para este filósofo. Luego, tenemos buenas razones para sostener DN: las dotes naturales sí podrían influir en la distribución. Rawls no puede sostener lo contrario y sostener así su principio de diferencia.

III. 4. 2.3. *Dotes naturales, contingencias sociales, justicia en las pertenencias*

Nozick cree que la imposibilidad rawlsiana de sostener \sim DN muestra que una distribución surgida a partir de intercambios libres (precedidos de una apropiación justa) en los que influyan las dotes naturales es justa. En otras palabras, cree que la afirmación de DN muestra que la TJP es la teoría de justicia distributiva correcta. ¿Es cierto que, si las dotes naturales sí pueden influir en la distribución, entonces la TJP es la teoría de justicia distributiva correcta? Creo, a pesar de Nozick, que no.

Para empezar, es necesario aclarar por qué el dilema de MM señalado por Galston no afecta también la tesis de Rawls, con la que éste defiende el principio de igualdad equitativa de oportunidades, según la cual las contingencias sociales (y no las dotes naturales), al ser moralmente inmerecidas, no deben influir en la distribución. Como dijimos MM reza que “si una persona merece X, esa persona obtuvo X utilizando únicamente medios Z que a su vez merecía”. Rawls defiende su principio de diferencia arguyendo que las dotes naturales son moralmente inmerecidas y que, por lo tanto, no deben influir en la distribución (o mejor dicho, debe compensarse su influencia). Pero este filósofo defiende su principio de igualdad equitativa de oportunidades hablando en los mismos términos del inmerecimiento moral pero de las contingencias sociales. Él dice que las contingencias sociales son moralmente inmerecidas y que, por lo tanto, no deben influir en la distribución. Parece, entonces, que MM subyace tanto a la tesis \sim DN como a la tesis que dice que “las contingencias sociales no deben influir en la distribución”, a la que llamaré “ \sim CS”. Pero como hemos visto MM enraiza un dilema. Tenemos que explicar, entonces, por qué los problemas de MM no afectan a \sim CS.

Desde mi punto de vista, es posible arreglar el argumento con el que Rawls defiende \sim CS de tal manera que la tesis que lo subyazca no sea MM sino una muy parecida, que llamaré “MM2”, que no implica el dilema de MM. MM2 enuncia lo siguiente: “si una persona merece X, esa persona obtuvo X utilizando únicamente medios Z que a su vez merecía, excepto en el caso de que los medios Z sean sus dotes naturales”. MM2 no implica el dilema de MM, por lo siguiente. Por una parte, MM2 no implica un regreso al infinito con respecto a los medios que usamos para obtener nuevas cosas, porque acepta ciertos

medios moralmente inmerecidos como base a partir de la cual podemos empezar a obtener nuevas cosas. Estos medios moralmente inmerecidos a partir de los cuales podemos empezar a obtener nuevas cosas son precisamente las dotes naturales. Por otra parte, al aceptar esta base como moralmente inmerecida MM2 no es inconsistente, por la sencilla razón de que en su formulación aparece la palabra “excepto”.

Pero al arreglar el argumento con el que Rawls defiende ~CS de tal manera que la tesis que lo subyazca sea MM2, mostramos que ~CS puede defenderse consistentemente apelando al inmerecimiento moral de las contingencias sociales. En este argumento arreglado, Rawls diría que los medios moralmente inmerecidos no pueden influir en la distribución, pero excepto en el caso de que esos medios sean las dotes naturales, Las contingencias sociales siguen siendo moralmente inmerecidas y, contrario a las dotes naturales, no pueden influir en la distribución. No tenemos un regreso al infinito con respecto a los medios que nos sirven para obtener nuevas cosas porque hemos aceptado a las dotes naturales como la base a partir de la cual podemos empezar a obtener nuevas cosas. No hay una inconsistencia al decir que debemos merecer todas las cosas Z que nos sirven para merecer X, porque se ha estipulado que si (y solo si) esas cosas Z son las dotes naturales entonces no tenemos porque merecerlas. Podemos defender ~CS, y por tanto la igualdad equitativa de oportunidades de Rawls, en términos del inmerecimiento moral de las contingencias sociales, que es precisamente como este filósofo la defiende.⁴¹

Ahora bien, que la crítica de Galston al argumento rawlsiano a favor del principio de diferencia no afecte a un posible argumento rawlsiano a favor del principio de igualdad equitativa de oportunidades, no implica que ésta sea mejor a la TJP de Nozick. Para mostrar esto último, aún tenemos que decir más cosas, que es lo que hago a continuación.

Hemos aceptado, con Nozick, que tenemos derecho a las cosas que obtenemos gracias a nuestras dotes naturales. Pero ahora debemos preguntarnos ¿cuántas cosas

⁴¹ La Dra. Faviola Rivera me ha sugerido otra convincente manera de defender la igualdad equitativa de oportunidades. En esta otra manera no se apela al inmerecimiento moral de las contingencias sociales sino se apela al hecho de que éstas son creadas, injustificadamente, por las instituciones sociales. La idea es que las instituciones sociales crean diferencias sociales (contingencias sociales) sin razón alguna y, precisamente porque no hay una razón que justifique esa desigualdad, eso debe corregirse: debe haber una igualdad equitativa de oportunidades. Con esta defensa de la igualdad equitativa de oportunidades, evitamos los espinosos problemas del (in)merecimiento moral.

Pero yo estoy intentando defender la igualdad equitativa de oportunidades en términos del inmerecimiento moral de las contingencias sociales porque el propio Rawls la defiende en estos términos.

obtenemos únicamente con nuestras dotes naturales? Al reconocer que las cosas que obtenemos únicamente mediante nuestras dotes naturales son más bien pocas, reconocemos que la TJP no es la teoría de justicia distributiva correcta.

Es necesario explicar esto con más detenimiento. Aunque aceptamos que Nozick tiene razón al sostener que las dotes naturales sí pueden influir en la distribución, lo cierto es que en la distribución influyen otras cosas aparte de las dotes naturales, particularmente, influyen las pertenencias que ya poseemos,⁴² y Nozick no toma en cuenta esto para concluir una distribución que surge mediante intercambios libres precedidos por una apropiación justa es a su vez justa.

Nozick parece sostener que “dado que tenemos derecho nuestras dotes naturales, tenemos derecho a nuestras pertenencias, obtenidas mediante intercambios libres (precedidos por una apropiación justa) en los que influyen estas dotes naturales”. Pero nosotros debemos preguntar si es suficiente decir que “tenemos derecho a nuestras dotes naturales” para concluir que “tenemos derecho a todas las cosas que obtenemos en un sistema de intercambios libres en el que influyen estas dotes naturales”. Bien podríamos contestar que “sí” si obtuviéramos nuestras pertenencias haciendo uso únicamente de nuestras dotes naturales (si en los intercambios libres solo influyeran las dotes naturales). Pero no podemos contestar afirmativamente si en realidad obtenemos nuestras pertenencias gracias a otras cosas, aparte de nuestras dotes naturales, como nuestro “capital” y/o nuestras pertenencias anteriores. Y la realidad es que obtenemos nuestras pertenencias haciendo uso no solo de nuestras dotes naturales sino también (¿y primordialmente?) de nuestras pertenencias anteriores. Como señala Will Kymlicka:

Los intercambios mercantiles implican más que el ejercicio de poderes auto-poseídos [dotes naturales a las que tenemos derecho]. Ellos implican también derechos legales sobre *cosas*, sobre bienes externos, y esas cosas no son simplemente creadas desde la nada por nuestros poderes auto-poseídos.⁴³

Nozick podría resolver este problema, y establecer que la TJP es una buena teoría de justicia distributiva, si lograra establecer un principio de justicia en la adquisición original. Para sostener que un sistema de intercambios libres precedidos por una

⁴² También influye la “suerte”, a la que Rawls también considera un “factor moralmente arbitrario”.

⁴³ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 110.

apropiación justa produciría una distribución justa, Nozick, además de mostrar que las dotes naturales sí pueden influir en esos intercambios, tendría que mostrar que las personas tienen derecho a las pertenencias previas con las que negocian en esos intercambios. Esto último lo haría con un principio de justicia en la adquisición original de pertenencias. ¿Puede establecer Nozick que tenemos derecho absoluto sobre las pertenencias originales $\Delta 1$ que usamos para adquirir nuevas pertenencias $\Delta 2$, siendo $\Delta 1$ unas que simplemente poseemos, sin que las hayamos obtenido con nuestro propio esfuerzo? Como hemos visto (en III. 2.3), es difícil concluir que sí tenemos ese derecho. Como hemos visto, Nozick no pudo construir exitosamente su principio de justicia en la adquisición original de pertenencias. Pero entonces este filósofo no puede concluir que su TJP es la teoría de justicia distributiva correcta simplemente porque \sim DN es una tesis indefendible.

Todo esto señala la importancia del otro “factor moralmente arbitrario” que Rawls señala para defender su teoría de justicia distributiva y al que Nozick no ha criticado: la posición social en la que se nace y/o crece, las “contingencias sociales”. Si simplemente recordamos que Rawls también hace hincapié en la arbitrariedad de las contingencias sociales, y no solo en la de las dotes naturales, podemos sostener que, aunque Nozick logre mostrar que las dotes naturales sí podrían influir en la distribución, eso no significa que su teoría distributiva sea la teoría de justicia distributiva correcta.

Durante toda la crítica nozickeana a la tesis \sim DN, señalé que ésta sirve para sostener el principio de diferencia. Pero lo cierto es que la teoría de justicia distributiva rawlsiana está compuesta tanto por el principio de igualdad equitativa de oportunidades como por el principio de diferencia y, de hecho, el primero tiene prioridad sobre el segundo. Podemos ver, entonces, que la crítica nozickeana sí afecta al principio de diferencia pero no afecta al principio de igualdad equitativa de oportunidades. Rawls defiende a este último principio arguyendo la arbitrariedad de las contingencias sociales, cosa que el autor de *ASU* no toca. Al Estado mínimo del liberalismo conservador, en cuya defensa se construye la TJP, no le preocupa garantizar una igualdad equitativa de oportunidades. El liberalismo conservador deja de lado el problema de la arbitrariedad de las contingencias sociales. Se aleja así de las posiciones liberales cada vez más aceptadas. Thomas Nagel señala que

La obligación de una sociedad próspera de asegurar el acceso a la educación hasta el nivel universitario a todas(os) aquellas(os) que tienen el deseo y son capaces de beneficiarse de

ella y alguna obligación de ver que las(os) niñas(os) reciban alimentación y cuidado médico adecuados, sin importar lo pobre que sean sus padres, son aceptadas por la mayoría de segmentos del espectro político en sociedades que son liberales a grandes rasgos. Los desacuerdos son acerca del grado en el que debe compensarse (*even out*) las desigualdades de oportunidades.⁴⁴

Pero la TJP de Nozick no habla acerca del “grado” de igualdad equitativa de oportunidades” sino que más bien la rechaza. Por esta razón, la JCI sigue siendo, con todos sus defectos, una mejor teoría de justicia distributiva.

Concluyo aquí la discusión en torno a la segunda crítica que Nozick dirige contra la JCI de Rawls, relacionada con el papel de las dotes naturales en la distribución. Mis conclusiones acerca de esta segunda crítica son tres. Uno, Nozick sí señala un problema real de la JCI al señalar que ésta no valora las decisiones personales acerca del uso de las dotes naturales. El defensor de la teoría rawlsiana debe pensar en cómo solucionaría este problema. Dos, ayudado por Galston, Nozick sí logra mostrar que Rawls no puede sostener que las dotes naturales no pueden influir en la distribución (o mejor dicho, que debe compensarse su influencia). Debe concluirse que las dotes naturales sí podrían influir en la distribución. Tres, estos éxitos no bastan para que Nozick logre mostrar que la TJP es una mejor teoría de justicia distributiva que la JCI, porque la TJP ignora el papel que las arbitrarias contingencias sociales juegan en la distribución. Por ahora, parece más fácil arreglar la teoría rawlsiana, para que ésta permita la influencia de las dotes naturales y valore la importancia de las decisiones personales con respecto al uso de esas dotes naturales, que arreglar la teoría nozickeana, que permite injustificadamente la influencia de las “contingencias sociales” en la distribución.

Paso ahora a la tercera crítica, o serie de críticas, que Nozick dirige contra la JCI. Esta tercera crítica se relaciona con el hecho de que la JCI enarbola un principio distributivo que es ahistórico(estado-final)-pautado, con todos los problemas que esto conlleva (véase III. 3). Lo que concluiré es que Nozick no logra, de nuevo, refutar a Rawls.

⁴⁴ Nagel, Thomas: “Rawls and Liberalism” en Freeman, Samuel (ed): *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 69.

III. 4.3. Estado-final, pautas y derechos individuales

Como vimos durante la exposición de la crítica nozickeana a las teorías de justicia distributiva alternativas, que, a mi parecer, es al mismo tiempo el argumento a favor de la TJP, Nozick critica a los principios de justicia distributiva que son “principios pautados”, “principios de estado-final” o ambas cosas. El autor de *ASU* sostiene que los principios de justicia distributiva adecuados deben ser “principios históricos no-pautados”. (Véase III. 3.2). La tercera crítica (o serie de críticas) que este filósofo dirige contra la JCI se basa en esta misma idea. Lo que Nozick afirma es que el principio distributivo de la JCI, el segundo principio de la JCI conformado por el principio de igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia (en ese orden serial), es un principio pautado de estado-final (ahistórico) y es, por lo tanto, un principio erróneo.

Con fines expositivos, dividiré esta tercera crítica nozickeana en dos partes. En la primera (III. 4. 3.1), el autor de *ASU* critica al principio 2 de la JCI aduciendo que es un principio de justicia distributiva de estado-final (ahistórico). En la segunda (III. 4. 3.2), lo critica arguyendo que es un principio de justicia distributiva pautado. Lo que yo argumentaré es, si bien el principio de diferencia ya ha sido cuestionado severamente, el principio de igualdad equitativa de las oportunidades de Rawls puede librar ambas críticas. Tanto la supuesta “ahistoricidad” como el “pautamiento” de este principio son características que no le provocan dificultades insalvables.

III. 4. 3.1. *Posición original, principios de estado-final, justicia histórica*

Para criticar a la JCI por enarbolar un principio de justicia distributiva de estado-final, supuestamente “ahistórico”, lo primero que Nozick afirma es que el diseño rawlsiano de la “posición original” es tal que en ésta (o desde ésta) sólo pueden elegirse principios de justicia distributiva que sean principios de estado-final. Recordando un poco, la posición original rawlsiana es la situación hipotética en la cual se elegirían principios de justicia para la estructura básica de la sociedad (véase I. 3. 1.1). El rasgo más relevante de las partes que están en esta posición original, a mi parecer, es que se hallan detrás de un “velo de ignorancia” (véase I. 3. 1.2). Éste impide que estas partes puedan conocer datos particulares

sobre sí mismas. Lo que Nozick sostiene es que un procedimiento, como el de la posición original rawlsiana, que encuentra principios de justicia (incluida la justicia distributiva) basándose en la elección realizada por partes que no saben nada de sí mismas o de su historia “garantiza” que se elegirá algún principio distributivo de estado-final (ahistórico). La naturaleza de la elección efectuada por personas que se hallan detrás de un velo de ignorancia limita la misma elección a principios de estado-final. (ASU, pp. 198-199).⁴⁵

Abundando más en el punto, Nozick dice que la posición original implica la elección de principios distributivos ahistóricos por las siguientes razones. Las partes racionales auto-interesadas que se hallan en la posición original evaluarán cualquier principio histórico o ahistórico sin tomar en cuenta si ese principio evalúa la historia, valga la redundancia, de las pertenencias. Estas partes evaluarán algún principio tomando en cuenta exclusivamente cómo les funciona a ellas, y no evaluarán si ese principio toma en cuenta la “justicia histórica” de las pertenencias. Las partes pensarán en las distribuciones que cada principio produce y en cómo estarían ellas (las partes) en cada una de las posiciones de esas distintas distribuciones, sin tomar en cuenta si esas distribuciones son históricamente justas. Los principios examinados en la posición original pasarán a ser una cuestión secundaria y se elegirá tomando en cuenta únicamente las distribuciones de estado-final (ahistóricas) que cada principio produce. En este marco, dice Nozick, “Los principios *fundamentales* que ellas acordarán, los únicos en los que todas pueden converger en un acuerdo, *deben (must)* ser principios de estado-final”. (ASU, pp. 201-202).⁴⁶

Para evaluar esta crítica nozickeana debemos formular dos preguntas distintas. Una ¿puede arreglarse la posición original rawlsiana de tal manera que no conduzca necesariamente a la elección de principios de estado-final (ahistóricos)? Dos ¿si en la posición original solo puede elegirse un principio distributivo ahistórico entonces la TJP es mejor teoría de justicia distributiva que la JCI? Desde mi punto de vista, aunque la respuesta a la primera pregunta es negativa, la respuesta a la segunda también es negativa.

No estoy seguro de que Nozick tenga razón al decir que las partes en la posición original evaluarán las distintas distribuciones y cómo estarían ellas (las partes) en las

⁴⁵ Nozick ejemplifica esta cuestión con unos estudiantes que eligen sus calificaciones (ASU, pp. 199-201).

⁴⁶ Es interesante mencionar que Nozick señala que en la lista de principios de justicia que las partes en la posición original podrían elegir no aparecen los principios de la TJP (Cf. *TJ*, p. 107) (véase I. 3.1.1). Nozick conjetura que quizás Rawls no introdujo los principios de la TJP en esta lista porque sabía que no tenía sentido incluirlos si no había manera de que pudieran ser elegidos. (ASU, p. 204).

distintas posiciones de esas distribuciones, pues el velo de la ignorancia es tan fuerte que las partes ni siquiera pueden conocer cuáles son esas distribuciones. De cualquier manera, creo que la situación de las partes en la posición original es tal que es cierto que en ésta solo pueden elegirse principios de estado-final (ahistóricos). Conozcan o no las distintas distribuciones que los distintos principios producen, parece cierto que, en virtud de que son partes preocupadas por sí mismas enfrentadas a una elección bajo incertidumbre, las partes en la posición original no pueden elegir un principio “histórico” de justicia distributiva, un principio que valore la manera histórica en que cada parte obtuvo las pertenencias que posee. En la posición original cada parte está preocupada por elegir lo “menos peor” (como marca el *criterio maximin*) para sí misma y no se preocupará, por tanto, por saber si esa elección es históricamente justa o injusta. Aún sin el velo de ignorancia, su situación de persona racional interesada en sí misma la llevaría a elegir un principio de estado-final. Añadiendo el velo, resulta más claro que en la posición original cada parte únicamente puede elegir un principio de estado-final.

La pregunta importante que surge, entonces, es la segunda pregunta de arriba: ¿el hecho de que en la posición original solo pueda elegirse un principio distributivo ahistórico implica que debemos rechazar la teoría rawlsiana y preferir la teoría nozickeana? Desde mi punto de vista, a pesar de Nozick la respuesta a esta pregunta es “no”.

Para empezar, hay que señalar claramente cuál es la teoría de justicia distributiva rawlsiana que, dadas las conclusiones acerca del tema de las dotes naturales a las que ya hemos llegado, podemos defender de estas críticas nozickeanas. Originalmente, el principio de justicia distributiva que Rawls quería defender sostenía que, presuponiendo la igualdad de libertades básicas:

la distribución de las oportunidades, el ingreso y riqueza de la cooperación social es justa si y solo si satisface las dos siguientes condiciones, primero, está ligada a cargos y posiciones abiertos a todas en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, ella es para el mayor bienestar posible de las miembros menos favorecidas de la sociedad.

Como vimos, Rawls apeló a la tesis \sim DN para sostener la segunda condición de este principio, el famoso “principio de diferencia” (véase I. 3.2). Pero hemos concluido que \sim DN no puede sostenerse y que, por lo tanto, el autor de *TJ* tampoco puede sostener el

principio de diferencia (véase III. 4.2). Por tanto, podemos decir que el principio distributivo supuestamente ahistórico de la JCI que podemos defender sostiene que, presuponiendo la igualdad de libertades básicas:

la distribución de las oportunidades, el ingreso y riqueza de la cooperación social es justa si y solo si está ligada a cargos y posiciones abiertos a todas en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades.

Para saber si la TJP es preferible a este supuestamente ahistórico principio conviene hacer otras dos preguntas muy relacionadas pero distintas. Por una parte, ¿por qué considera Nozick que este principio es ahistórico? Por otra parte, ¿aceptando que este principio es ahistórico, por qué cree Nozick que la TJP es mejor?

La respuesta a la primera de estas últimas preguntas muestra los defectos de la TJP de los que ya hemos venido hablando. Nozick considera que cualquier principio que pida algo más que el respeto a los intercambios libres precedidos por una apropiación justa es “ahistórico”. Para él, la “justicia histórica” se limita a la “historia de los intercambios libres precedidos por una apropiación justa”. Por lo tanto, el principio de igualdad equitativa de oportunidades es un principio “ahistórico”. Es ahistórico porque determina esquemas redistributivos (vía impuestos) que, al tiempo que buscan garantizar un “arranque parejo” (*fair go*) en la vida para todas las miembros de una cooperación social, limitan o regulan los intercambios libres.

Lo que nosotros podemos criticarle a Nozick aquí es la noción de “justicia histórica” que usa para denominar, y criticar, a los principios “ahistóricos”. ¿Por qué la “historia” de las pertenencias solo se fija en lo que las personas han intercambiado “voluntariamente”? ¿Por qué no toma en cuenta que las personas llevan a cabo esos intercambios condicionadas por factores económicos y sociales (por las pertenencias que poseen anteriormente)? Como ya hemos dicho “La carencia de propiedades puede ser justo tan opresiva como la carencia de derechos legales”.⁴⁷ ¿Acaso es “libre” una persona que tiene que vender su casa simplemente porque si no lo hace su hija morirá de una enfermedad? ¿Acaso son “libres” las obreras desempleadas que tienen que aceptar las condiciones que el patrón les impone?⁴⁸ Evidentemente no. Como señalamos al criticar la

⁴⁷ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 123.

⁴⁸ El caso de las obreras de Ciudad Juárez refleja dramáticamente lo que quiero decir aquí.

tesis nozickeana según la cual la TJP es adecuada aún en el marco de una cooperación social (III. 4.1) y al negar que del rechazo a \sim DN se siga la TJP (III. 4.2.), la teoría distributiva de Nozick mantiene una noción meramente formal, sin contenido real, de “libertad”. Una noción que puede ser en los hechos “justo tan opresiva como la carencia de derechos legales”. ¿Acaso puede decirse que una distribución es “históricamente justa” si y solo si es el resultado de intercambios (precedidos por una apropiación justa) en los que las contingencias sociales influyen contundentemente? Desde mi punto de vista, la respuesta es negativa.

Podemos sostener, así, que la noción de “justicia histórica” a la que Nozick apela para sostener que los principios “ahistóricos” son injustos es demasiado limitada. Esta noción se limita a decir que una distribución es históricamente justa si y solo si es el resultado de una historia de intercambios libres precedidos por una apropiación justa, como si en los intercambios no influyeran también las contingencias sociales. Y, por otra parte, esta noción de “justicia histórica” asume que en algún momento hubo una situación justa a partir de la cual se han efectuado los intercambios “libres”. Pero esta asunción es gratuita porque, como hemos visto, Nozick no pudo establecer un principio de justicia en la adquisición original de pertenencias (véase III. 2.3). Luego, es una noción de “justicia histórica” más bien pobre.

Es difícil sostener, entonces, que el principio de igualdad equitativa de oportunidades de la JCI es un principio distributivo “ahistórico”. Rawls defiende este principio alegando que las contingencias sociales son arbitrarias desde un punto de vista moral. El autor de *TJ* sí se fija que los intercambios particulares se dan en un contexto económico y social concreto, en el que las personas nacen y/o crecen pero no merecen, y alega que estas arbitrariedades sociales deben corregirse (mediante la igualdad equitativa de oportunidades). Así, este principio rawlsiano parece tener una mejor noción de “justicia histórica” de una distribución que los vacíos intercambios libres de Nozick. De hecho, parece que la JCI rescata más la justicia histórica de una distribución que la supuestamente “histórica” TJP.

Sea como sea, quizás conviene aceptar que el principio de igualdad equitativa de oportunidades sí es un principio “ahistórico”. Conviene aceptarlo para probar que aún así la JCI es mejor teoría de justicia distributiva que la TJP. Para probar esto, conviene exponer la

crítica que, sin pensar específicamente en el principio distributivo de Rawls,⁴⁹ Nozick le dirige a la igualdad equitativa de oportunidades.

En *Anarquía, estado y Utopía*, después de criticar a la JCI Nozick habla de la igualdad de oportunidades y la rechaza. El argumento con el que defiende este rechazo es el siguiente. Nozick dice que “siente la fuerza” (*feel the power*) de los señalamientos que le estamos haciendo, con respecto a la arbitrariedad de las contingencias sociales y la necesidad de corregirlas, pero dice que el derecho a la propiedad individual anteriormente establecida es más importante. Conviene explicar esto con otras palabras. Este filósofo nota que llevar a la práctica una igualdad de oportunidades implica imponer esquemas redistributivos (vía impuestos) en los que algunas personas (las ricas) tendrían que dar algo para otras (las pobres). Instaurar un sistema de educación pública, de salud pública, de cultura gratuita y otros por el estilo que aseguran la igualdad de oportunidades implica que algunas personas paguen más impuestos. Pero el autor de *ASU* cree que estos pagos violan los previos derechos de propiedad de esas personas, por atractivo que parezca el ideal que los motivan, y que, por lo tanto, no debe imponerse este ideal. Textualmente, Nozick dice:

La mayor objeción al dicho de que de que cada persona tiene derecho a varias cosas tales como la igualdad de oportunidades, de vida y así por el estilo, y a hacer valer ese derecho, es que estos “derechos” requiere una subestructura de cosas y materiales y acciones; y otras personas pueden tener derechos y merecimientos sobre éstas [las cosas de la subestructura]. No hay alguien que tenga derecho a algo cuya realización requiere ciertos usos de cosas y actividades sobre las que otras personas tienen derecho. (*ASU*, p. 238).

Nozick cree que estas afirmaciones realmente refutan a la igualdad de oportunidades, pero nosotros podemos sostener que esto no es así.

Para empezar, por lo que dijimos acerca de la cooperación social (III. 4.1), es difícil decir que el pago de impuestos viola los previos derechos de propiedad de algunas personas. La cooperación social ha existido desde hace miles de años y todas las personas, incluidas las que más tienen, y quizás especialmente éstas, se han beneficiado con ella de formas que ni suponen. Luego, podría decirse que pagar impuestos no es una “violación” a sus previos derechos de propiedad sino más bien su “aportación” para el funcionamiento de

⁴⁹ Esto muestra que en toda la larga crítica que Nozick dirige contra Rawls, el primero parece pensar que el principio distributivo del segundo se reduce exclusivamente al principio de diferencia.

un sistema del que se han beneficiado y siguen beneficiándose mucho. Más adelante volveremos a tocar este punto (en III. 4. 3.2).

Pero otro problema del argumento de Nozick para rechazar la igualdad de oportunidades es que asume que en algún momento algunas personas adquirieron derechos de propiedad absolutos y heredables. En otras palabras, asume un principio de justicia en la adquisición original de pertenencias al cual se sujetaron las personas a las cuales ahora dizque es injusto cobrarles más impuestos. Pero el problema, de nuevo, es que Nozick no pudo establecer un principio de justicia en la adquisición original (véase II. 2.3). En otras palabras, el autor de *ASU* cree que las personas adquirieron sus pertenencias legítimamente y que no pueden imponérseles pagos que les quiten porciones de esas pertenencias, por mucho que el ideal que motiva esa imposición sea muy atractivo, pero el problema es que este filósofo no logró explicar cómo es que las personas adquirieron legítimamente esas pertenencias. Por lo tanto, este filósofo no puede sostener que implementar esquemas redistributivos (vía impuestos) viola los previos derechos de propiedad.

La igualdad equitativa de oportunidades, por muy “ahistórica” que sea, no adolece de estos problemas. Por una parte, acepta que la cooperación social favorece a todas las personas, sean o no conscientes de ello, y que es moralmente correcto, por lo tanto, asegurar que cada persona tenga un “arranque parejo” en la vida. Para la igualdad equitativa de oportunidades el pago de impuestos no es una violación a los derechos de propiedad de algunas personas, simple y sencillamente porque esas personas no tendrían esa propiedad sin la misma cooperación. Ese pago, más que violación a sus derechos es su aportación a un sistema que los beneficia (y que, para empezar, les permite tener “derechos”). Por otra parte, la igualdad de oportunidades no presupone una adquisición original justa. Tal vez para evitar la caja de Pandora, o tal vez porque es demasiado difícil explicar satisfactoriamente la justicia original en la adquisición, pero el caso es que la igualdad de oportunidades parece más bien dejar de lado el tortuoso pasado y pedir más bien un “arranque parejo” para todas de ahora y en adelante. Por estas dos clases de razones, aún ahistórica la igualdad equitativa de oportunidades de Rawls parece ser mejor que la TJP de Nozick.

Pero podemos defender más a la JCI (a la igualdad equitativa de oportunidades) si evaluamos el argumento con el que Nozick intenta rechazarla en el terreno de las

intuiciones. Intuitivamente ¿qué consideramos más injusto: que algunas personas paguen más impuestos para asegurar una igualdad de oportunidades o que las contingencias sociales influyan impunemente en la vida de las personas? Intuitivamente ¿qué consideramos más injusto: que una empresa grande pague más impuestos para crear un sistema de educación pública o que unas indígenas sean analfabetas porque no tienen dinero para pagar una escuela privada? Sin duda que la igualdad equitativa de oportunidades responde mejor a nuestras intuiciones morales.⁵⁰

En conclusión, aún ahistórica, la igualdad equitativa de oportunidades de Rawls es una mejor teoría de justicia distributiva que la TJP de Nozick.

Concluyó aquí la crítica que Nozick le dirige a Rawls aduciendo que éste sostiene un principio ahistórico (de estado-final) de justicia distributiva. Mis conclusiones son las siguientes tres. Primero, tal y como Nozick define “estado-final” o “ahistoricidad” (a saber, como cualquier cosa que no se sujete a la historia de los intercambios “libres” de la TJP) es cierto que en la posición original rawlsiana sólo pueden elegirse principios de estado-final. Pero, segundo, es dudoso que el principio distributivo rawlsiano que podemos defender, el principio de igualdad equitativa de oportunidades, sea un principio “ahistórico”. En realidad, parece ser un principio con una mejor noción de “justicia histórica” que la que usa la TJP. Esto es así porque este principio sí toma en cuenta la arbitrariedad de las contingencias sociales y busca corregirla. Tercero, aun aceptando que el principio de igualdad equitativa de oportunidades es ahistórico, sigue siendo un principio más adecuado que la TJP por tres razones: sí toma en cuenta que la cooperación social beneficia a todas las personas, no se compromete con un escurridizo principio de justicia en la adquisición original y sí responde a nuestras intuiciones del arbitrario papel que las contingencias sociales juegan en la distribución.

Ahora bien, como he sostenido, los únicos principios ahistóricos (de estado-final) de los que vale la pena hablar son los que al mismo tiempo son “pautados” (véase III. 3.1). Y aún no hemos examinado la crítica que Nozick le dirige a Rawls por enarbolar un principio de justicia distributiva “pautado”. Paso ahora a esta última crítica.

⁵⁰ No es casualidad que Nozick, en toda la tercera parte de *ASU*, se embarque en la increíble tarea de darle brillo a su Estado mínimo, aduciendo que éste es el heredero de la tradición utopista.

III. 4. 3.2. *Fautas y derechos individuales*

Nozick critica al segundo principio de la JCI, el principio de justicia distributivo de Rawls, aduciendo que éste, además de ser un principio de estado-final (ahistórico), es un principio “pautado”. ¿Cuál es el problema que Nozick halla en los principios pautados? Como expusimos antes (III. 3.2), este problema consiste en que la aplicación de alguno de estos principios provocará alguna violación a los derechos individuales. Para el autor de *ASU*, la aplicación de alguna pauta provocará, después de cierto tiempo, o que se prohíban ciertos intercambios libres o que se requisen ciertas propiedades. Esto, como liberal conservador, le parece una inaceptable violación a los derechos de propiedad individuales.

Antes (en III. 3) ilustramos esta tesis con nuestro ejemplo de María y Rubén. Conviene ilustrarla ahora con el ejemplo que el propio Nozick ofrece en *ASU*, el famoso ejemplo del basquetbolista Wilt Chamberlain.

Para empezar supongamos que existe una distribución D1 que es el resultado de la aplicación del principio pautado (histórico o ahistórico) que más nos gusta. Este principio pautado puede ser “a cada quién según sus necesidades”, “a cada quién según el número de horas que trabaje”, “a cada quién según sus capacidades” o el que prefiramos. Ahora bien, supongamos también que D1 se convierte en otra distribución D2 de la siguiente manera. En D1 Wilt Chamberlain decide firmar un contrato que especifica que, de cada boleto con costo de un dólar que los aficionados compren para mirarlo jugar básquetbol, un cuarto de dólar irá a parar a su bolsa. La temporada de juegos transcurre y un millón de personas acuden a mirar los partidos. Resulta entonces que Wilt Chamberlain se embolsa un cuarto de millón de dólares. Surge así una nueva distribución D2 en la que Wilt Chamberlain posee mucho más de lo que poseía en D1, y muy probablemente otras personas poseen menos de lo que poseían en D1. Pero, como puede notarse, D2 ya no es una distribución que se ajuste a la pauta inicial que determinó D1. Para proteger esta pauta, entonces, surgen dos opciones. Por una parte, buscar la manera de quitarle algunos bienes a Wilt Chamberlain y buscar la manera de dárselos a otras personas; a las más pobres si la pauta es “a cada quién según sus necesidades”, a las más trabajadoras si la pauta es “a cada quién según el número de horas que trabaje”, y así por el estilo. La otra opción es prohibir ciertos intercambios libres, los que alteren la pauta; prohibirle, por ejemplo, a Wilt Chamberlain cobrar un cuarto de dólar por cada boleto que se venda, o a los aficionados comprar un

boleto con esas condiciones. Desde el punto de vista de Nozick, en cualquiera de las dos opciones que se tienen para proteger la pauta, se estarían violando los derechos de propiedad o de intercambio de ciertos individuos. Si recordamos que éste filósofo afirmó desde las primeras líneas de *ASU* que

Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles a ellos (sin violar sus derechos) Tan fuertes y abarcadores son estos derechos que hacen preguntar cuánto, si algo, puede hacer el Estado y sus oficiales [en su contra] (*ASU*, p. ix)

no nos sorprende que él se oponga a la pauta que determinó D1, esto es, a cualquier pauta. (*ASU*, pp. 160-163).

Nozick dice:

El punto de vista de que las pertenencias deben ser pautadas quizás parecerá menos plausible cuando se nota que tiene la consecuencia de que las personas no tienen permitido elegir llevar a cabo actos que confronten (*upset*) el pautamiento, aun con cosas que ellas legítimamente poseen. (*ASU*, pp. 219-220).

Will Kymlicka expresa:

[Este argumento] Tiene algún atractivo inicial porque enfatiza que el punto completo de tener una teoría de las porciones [distributivas] justas es que ésta les permita a las personas *hacer* ciertas cosas con ellas. Es perverso decir que es muy importante que las personas tengan una porción justa para después impedir que usen esa porción en la manera en que ellas deseen.⁵¹

Pero nosotros debemos examinar cómo afecta este argumento al principio pautado específico que nos interesa, el principio distributivo de Rawls. En este sentido, lo primero que debe tenerse bien claro, de nuevo, es que el principio distributivo que Rawls puede defender contra estas críticas es el principio de igualdad equitativa de oportunidades. En *ASU* Nozick parece dirigir estas críticas (relacionadas con el pautamiento) especialmente contra el principio de diferencia. Pero ya hemos concluido que éste no puede sostenerse simplemente porque depende de una tesis acerca de las dotes naturales (\sim DN) equivocada (véase III. 4.2).⁵² Por lo tanto, debemos concentrarnos exclusivamente en el “pautamiento”

⁵¹ Kymlicka: *Op. Cit.*, p. 106.

⁵² Creo, por otra parte, que Rawls podría defender al principio de diferencia de estas críticas relacionadas con

del principio de igualdad equitativa de oportunidades.

Ahora bien, para empezar debemos señalar que el “pautamiento” de este principio es muy débil. Nozick dice que un principio pautado es aquel que determina que la justicia de una distribución D está relacionada con alguna “dimensión natural” de las personas envueltas en D, con alguna suma de las dimensiones naturales de las personas envueltas en D o con el orden lexicográfico de las dimensiones naturales de las personas envueltas en D (ASU, pp. 155-156). El principio de igualdad equitativa de oportunidades sostiene que, asumiendo la igualdad de libertades,

la distribución de las oportunidades, el ingreso y la riqueza de la cooperación social es justa si y solo si está ligada a cargos y posiciones abiertos a todas las personas en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades.

Luego, la “dimensión natural” con la que relaciona la justicia de la distribución es simplemente, para decirlo de alguna manera, la de “ser persona” (ser miembro de la especie humana), sin algún otro adjetivo. Este principio no dice que existe alguna característica (dimensión natural) de las personas (con excepción de la de ser personas) conforme a la cual debe repartirse. El principio no dice que hay que dar a cada persona según sea “trabajadora”, “necesitada”, “virtuosa”, etc. sino simplemente dice que cada persona debe tener exactamente lo que obtenga como resultado de sus decisiones si ha tenido las mismas oportunidades que las demás de obtener las mismas cosas. Expresado en forma de pauta, el principio de igualdad equitativa de oportunidades simplemente dice que hay que dar “a cada persona exactamente lo que obtenga por sus propias decisiones en un sistema en el que todas tuvieron las mismas oportunidades de obtener las mismas cosas”.

Tomando en cuenta que la pauta del principio de igualdad equitativa de oportunidades es tan débil, podría pensarse que quizás los intercambios libres no la destruirían (que los intercambios libres son compatibles con la igualdad equitativa de oportunidades), como quiere mostrar Nozick con el ejemplo de Wilt Chamberlain. La primera pregunta importante que debemos responder, entonces, es la siguiente. ¿Implican los intercambios libres (precedidos por una apropiación justa) el eventual resquebrajamiento de la igualdad equitativa de oportunidades? Creo, parece (pero solo

su “pautamiento”, más o menos con los mismos razonamientos que enseguida argüiremos para defender al principio de igualdad equitativa de oportunidades. Pero el problema es que el principio de diferencia no puede defenderse porque depende de la problemática ~DN.

parece) que favoreciendo a Nozick, que sí.

Conviene ilustrar cómo sucedería esto con un ejemplo. Supongamos que María y Rubén viven en un sistema con una efectiva igualdad equitativa de oportunidades. Esto significa que (suponiendo que no existe discriminación de género, raza, religión, etc.) mediante una eficiente recaudación de impuestos funciona un homogéneo sistema de educación pública (hasta nivel superior) y un homogéneo sistema de salud pública que tanto María como Rubén han podido aprovechar. Digamos que María estudió hasta la universidad y consiguió un automóvil, una casa y cierto dinero, mientras que Rubén estudió únicamente hasta la secundaria y obtuvo una cantidad más bien pequeña de dinero. Supongamos entonces que María se enfermó y Rubén decidió gastar una buena parte de su dinero en el tratamiento de María. El problema es que debido a esto Rubén ya no pudo pagar los impuestos que debe pagar, necesarios para mantener la educación y salud públicas. Pero si muchas personas toman decisiones como la que tomó Rubén, entonces se acabará la educación y la salud públicas y las próximas generaciones ya no podrán gozar de esa igualdad equitativa de oportunidades.⁵³ Habrá algunas niñas (las hijas de María) que podrán tener educación y salud y por tanto éxito en la vida, pero habrá otras (las hijas de Rubén) que no recibirán educación y/o cuidados médicos y estarán condenadas a la pobreza. Para mantener la justicia distributiva rawlsiana, la igualdad equitativa de oportunidades, será necesario o impedir que Rubén gaste su dinero en María, o, una vez que ya lo hizo, hacer que ella pague más impuestos para garantizar la continuación de esta igualdad.

Aquí es interesante señalar, siguiendo a Norman Daniels, que el mismo punto de los problemas que las decisiones individuales le plantean a la justicia distributiva rawlsiana ha sido señalado por gente de izquierda, específicamente, por G. A. Cohen.⁵⁴ Para Rawls los principios de justicia operan al nivel de la estructura básica mientras que los individuos pueden seguir el plan de vida que desean sin sujetarse en su vida privada a principios semejantes. Para ponerlo con un ejemplo muy simplista, esto significa que, bajo una

⁵³ Si se duda de que muchas personas tomen este tipo de decisiones, puede recordarse que Nozick dice que pensar que la gente elegirá voluntariamente actuar de tal manera que se mantenga una pauta es irrealista por tres razones. Una, porque supone que todas las personas querrán conservar esa pauta. Dos, porque supone que todas las personas tienen la suficiente información acerca de las acciones que vulneran esa pauta. Tres, porque supone que todas las personas pueden coordinar sus acciones para no vulnerar esa pauta. (*ASU*, p. 163).

⁵⁴ G. A. Cohen es un marxista.

igualdad equitativa de oportunidades, una persona X puede ser racista en su fuero interno pero no hay alguien que pueda interferir en esto si X paga puntualmente sus impuestos. Según Daniels, Cohen sostiene que esta división impide que se realicen los objetivos del sistema de “igualdad democrática”, el sistema regido por el segundo principio de la JCI, porque deja abierta la posibilidad de que las decisiones particulares socaven (*undermine*) la igualdad democrática. Un padre machista, por ejemplo, puede afectar la igualdad de oportunidades de sus hijas mujeres.⁵⁵ La diferencia entre la crítica de Nozick y la crítica de Cohen es que el primero concluye que debe dársele prioridad a las decisiones individuales y el segundo concluye que debe dársele prioridad a la igualdad de oportunidades.⁵⁶

Pero regresando a la crítica de Nozick, creo que este filósofo tiene razón al decir que en un sistema que permita los intercambios libres (o la mayor parte ellos) cualquier pauta, incluida la débil de la igualdad equitativa de oportunidades, será alterada con el paso del tiempo. En el caso específico de Rawls creo, entonces, que es cierto que, después de un tiempo, será necesario interferir en las vidas de los individuos para restaurar una situación en la que todas las personas tengan las mismas oportunidades de obtener las mismas cosas. La pregunta importante que surge, entonces, es ¿puede permitir Rawls que su principio de justicia distributiva interfiera en las vidas de algunas personas, aunque sea para garantizar una igualdad equitativa de oportunidades? Desde mi punto de vista, la respuesta es sí.

Esta respuesta favorable para Rawls está relacionada con su distinción entre libertades básicas y libertades no básicas. Este filósofo señala explícitamente que las libertades básicas no pueden sacrificarse en nombre de algún bienestar social, incluido el de la igualdad equitativa de oportunidades, sino solo pueden limitarse en nombre de (*for the sake of*) las mismas libertades básicas. Es por eso precisamente que el principio 1 de la JCI tiene “prioridad lexicográfica” sobre el principio 2. En *TJ* Rawls dice:

Estos principios han de ser arreglados en un orden serial con el primero con prioridad sobre el segundo. Este ordenamiento significa que las infracciones a las iguales libertades básicas protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas, o compensadas por, algunas ventajas sociales o económicas más grandes. (*TJ*, pp. 53-54).

⁵⁵ Daniels, Norman: “Rawls’s Complex Egalitarianism” en Freeman, Samuel (ed): *The Cambridge Companion to Rawls*, pp. 264-265. El texto que cita Daniels es este. Cohen, G. A.: “Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, número 26, año 1997, pp. 3-30.

⁵⁶ Por supuesto, sería muy interesante evaluar la crítica que Rawls ha recibido desde la izquierda. Pero eso es tema de otra tesis.

Es posible, al menos teóricamente, que renunciando (*living up*) a algunas de sus libertades más básicas los hombres están suficientemente compensados por las ganancias económicas y sociales resultantes. (...) Es a este tipo de intercambios al que los dos principios dejan fuera (*rule out*); al estar arreglados en orden serial ellos no permiten intercambios entre libertades básicas y ganancias económicas y sociales excepto bajo circunstancias extenuantes. (*TJ*, p. 55).

Pero esta afirmación deja abierta la posibilidad de que pueda interferirse en las vidas de las personas si ello no implica la violación de alguna libertad básica (si ello implica la violación de alguna libertad no básica). Como H. L. A. Hart señala, aunque antes de *Una teoría de justicia* Rawls hablaba de la prioridad de la libertad refiriéndose a cualquier libertad, en *TJ* Rawls ya habla de la *prioridad de la libertad* refiriéndose exclusivamente a la lista de *libertades básicas*.⁵⁷ Por lo tanto, las libertades básicas no pueden sacrificarse para mantener la igualdad equitativa de oportunidades pero las libertades no básicas sí pueden sacrificarse para mantener esta igualdad. Lo que debemos mostrar, entonces, es que la protección de la igualdad equitativa de oportunidades, en cualquiera de sus dos modalidades, no implica alguna violación a alguna libertad básica.

Surgen, así, dos preguntas distintas, cruciales para la defensa de Rawls. Primero ¿cuáles son las libertades básicas que defiende prioritariamente el principio 1 de la JCI? Segundo ¿implica la aplicación del principio de igualdad equitativa de oportunidades la violación eventual de alguna de estas libertades básicas? La respuesta a la primera pregunta debe permitirnos responder negativamente a la segunda.

Para responder a la primera pregunta no basta con examinar *Una teoría de justicia*, puesto que en esta obra Rawls no ofrece una lista clara, detallada y argumentada de estas libertades básicas. En esta obra leemos:

Ahora es esencial observar que las libertades básicas son dadas por una lista de tales libertades. Importantes entre ellas son la libertad política (el derecho a votar ya tener un cargo público) y la libertad de discurso y de asamblea; libertad de conciencia y libertad de pensamiento; libertad de la personas, que incluye estar libre de opresión psicológica y de

⁵⁷ Hart, H. L. A. "Rawls on Liberty and its Priority" en Daniels, Norman (ed): *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, pp. 233-237.

Hart menciona, por otra parte, los problemas que implica la tesis que dice que "las libertades solo puede limitarse por las mismas libertades básicas" (Hart: *Op. Cit.*, pp. 239-248).

asalto físico y desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a poseer propiedad personal (*personal property*) y la libertad de no ser arrestado arbitrariamente y tomado (*seizure*) como lo define el concepto del mandato de la ley. (TJ, p. 53).

Debe señalarse que Rawls rechaza explícitamente que la “libertad de efectuar intercambios libres” esté en la lista de “libertades básicas”. Este tipo de intercambios parece ser precisamente el tipo de intercambios del capitalismo rampante en el que Nozick está pensando al afirmar que, con el paso del tiempo, los “intercambios libres” destruirán cualquier pauta, incluida la de la igualdad equitativa de oportunidades. Dice Rawls:

Por supuesto que la libertades que no están en la lista, por ejemplo la libertad de poseer ciertos tipos de propiedad (e.g. medios de producción) y la libertad de contrato tal y como la entiende la doctrina del *laissez-faire* no son básicas; y por lo tanto no son protegidas por la prioridad del primer principio. (TJ, p. 54).

Pero en *Liberalismo político* Rawls aclara mejor cuáles son las libertades básicas que él defiende antes que a cualquier otra cosa. En esta obra este autor dice que las libertades básicas deben “garantizar igualmente para todas la personas las condiciones esenciales para el adecuado desenvolvimiento y completo e informado ejercicio de las dos facultades morales”. Estas dos “facultades morales” de las personas son “la capacidad de poseer un sentido de la justicia” y la “capacidad de poseer una concepción del bien”. En *La justicia como equidad*, la primera queda definida como “la capacidad de entender la capacidad de entender, aplicar y obrar según (...) los principios de la justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social” y la segunda como “la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien”.⁵⁸ Rawls sostiene en *Liberalismo político* que las libertades que brindan las condiciones esenciales para desarrollar la primera facultad son las “libertades políticas” y la “libertad de pensamiento” y que las libertades políticas requieren la protección de la “libertad de discurso político”, la “libertad de prensa”, la “libertad de asamblea” y otras semejantes (*and the like*). Con respecto a la segunda facultad moral, este filósofo sostiene que las libertades que brindan las condiciones esenciales para su desarrollo son “la libertad de conciencia” y la “libertad de asociación”. Y agrega que la protección de la “libertad e integridad de la persona” (no

⁵⁸ JE, p. 43

ser esclavizado, asaltado físicamente, desmembrado o cosas semejantes) así como “las libertades cubiertas por el mandato de la ley (no ser arrestado o tomado arbitrariamente)” son necesarias para garantizar las libertades básicas precedentes.⁵⁹

En resumen, las lista de libertades básicas que Rawls defiende prioritariamente en *Liberalismo político* es esta: libertades políticas, libertad de pensamiento, libertad de discurso público, libertad de prensa, libertad de asamblea, libertad de conciencia, libertad de asociación, libertad e integridad de la persona y libertades protegidas por el mandato de la ley.⁶⁰

Conviene señalar que la libertad de poseer cierta propiedad personal, que aparecía en la primera lista de *Una teoría de justicia*, ya no aparece en la lista de *Liberalismo político*. Joshua Cohen señala que, para Rawls, las libertades políticas tienen más importancia que el derecho a la propiedad personal, por la siguiente cadena de razones. Las libertades políticas fomentan el “sentido de la justicia”, esto es, la primera facultad moral de la que hablábamos más arriba. Poseer este sentido de la justicia es algo relevante para que las demás personas te traten como igual. Que otras personas te traten como igual es importante para conseguir autorespeto. Poseer autorespeto es relevante para lograr tus propios fines. Por lo tanto, las libertades políticas tienen una importancia que el derecho a poseer propiedad personal no tiene.⁶¹ Este comentarista, de hecho, al hablar de las “libertades básicas” rawlsianas a veces no menciona al “derecho a poseer propiedad personal”.⁶² Es claro, entonces, que en el pensamiento global de Rawls la libertad de poseer propiedad personal es menos importante que las libertades políticas y civiles.

Thomas Nagel abunda en este punto. Este filósofo dice que Rawls no considera a los derechos de propiedad como una parte esencial de los derechos individuales sino como algo necesario para garantizar la eficiencia económica cuya justificación depende de la

⁵⁹ *PL*, Lecture VIII “The Basic Liberties and Their Priority”, pp. 331-335.

En *La justicia como equidad*, por otra parte, Rawls abunda más acerca de la manera de halla la lista de libertades básicas. En esta obra este filósofo dice que esta lista puede construirse de “dos modos”. Por una parte, de un “modo histórico”. En éste “repasamos las diversas constituciones de los regímenes democráticos y extraemos una lista de derechos y libertades que parecen básicos y están firmemente protegidos en los que históricamente parecen ser los regímenes más exitosos.” Por otra parte, de un “modo analítico”. Este es el mismo modo que acabamos de mencionar de *Liberalismo político*. (*JE*, pp. 75-76).

⁶⁰ *PL*, pp. 334-335.

⁶¹ Cohen, Joshua: “For a Democratic Society” en Freeman, Samuel (ed): *The Cambridge Companion to Rawls*, p. 110.

⁶² Cf. Cohen: *Op. Cit.*, pp. 117 y ss.

justicia del sistema total. En la teoría rawlsiana, dice Nagel, los derechos de propiedad son la consecuencia y no el fundamento de la justicia de las instituciones económicas.⁶³

De cualquier manera, en *Una teoría de justicia*, que es la principal obra rawlsiana que pretendo examinar en esta tesis y que es la obra que Nozick tenía en mente al criticar a Rawls en *Anarquía, Estado y Utopía*, sí aparece el derecho a poseer cierta propiedad personal. Debemos, por tanto, hablar más de la objeción nozickeana según la cual las pautas vulneran la libertad individual.

La segunda pregunta importante que nos planteábamos arriba es esta: ¿implica la aplicación del principio de igualdad equitativa de oportunidades la violación eventual de alguna de las libertades básicas? Desde mi punto de vista, dada la lista anterior de libertades básicas, la respuesta es “no”.

Para empezar, como todas las libertades civiles y políticas de la lista de *Liberalismo político* parecen estar fuera de discusión. Es difícil ver cómo podrían afectar los intercambios libres las libertades políticas y civiles. Si recordamos, el ejemplo de Wilt Chamberlain mostraba, según Nozick, que los intercambios libres implicarían, con el paso del tiempo, el resquebrajamiento de la pauta distributiva y, como consecuencia, la violación a los derechos de propiedad. Pero el ejemplo no mostraba que los intercambios libres implicarían, con el paso del tiempo, la violación a alguna libertad política o civil. Buscar la manera de quitarle alguna porción de su dinero a Wilt Chamberlain o impedirle arreglar cierto tipo de contratos es, según Nozick, violar sus derechos de propiedad o intercambio, pero no es violar alguna de sus libertades políticas o civiles. Así, debemos concentrarnos exclusivamente en el derecho básico a poseer propiedad personal que sí aparece en *Una teoría de justicia*.

Como he dicho, creo que los intercambios libres sí pueden implicar, con el paso del tiempo, el resquebrajamiento de la igualdad equitativa de oportunidades. La pregunta, entonces, es ¿preservar o restaurar la igualdad equitativa de oportunidades implicaría una violación al derecho básico a poseer propiedad personal? Para responder a esta pregunta más vividamente, conviene exponer el otro ejemplo de *ASU* que, según Nozick, muestra que la aplicación de una pauta implicaría la violación a los derechos individuales.

Previendo que su ejemplo de Wilt Chamberlain sería criticado por enmarcarse en

⁶³ Nagel: *Op. Cit.*, pp. 66-68.

un sistema capitalista, Nozick ofrece en *ASU* otro ejemplo de la manera en la que las pautas chocarán, según él, con el paso del tiempo, con los derechos individuales. Nozick nos pide imaginarnos a un obrero que vive en un país socialista que decide trabajar horas extras, después de sus horas de trabajo en la fábrica estatal, para obtener más dinero. Esto, con el paso del tiempo, haría que este obrero obtuviera más que los demás. Para adaptar el ejemplo a la igualdad equitativa de oportunidades que nos concierne, supongamos que esta sociedad socialista está regida por la pauta de la igualdad equitativa de oportunidades.⁶⁴ Es difícil imaginar cómo pasaría esto en una sociedad socialista (con sus restringidos intercambios y su ausencia de mercancías grandiosas), pero por mor del argumento supongamos además que, con el paso del tiempo, la igualdad equitativa de oportunidades de esta sociedad socialista sería alterada por este tipo de obreros ambiciosos. Y el Estado tendría que intervenir para mantenerla. (*ASU*, pp. 162-163). ¿Puede permitir Rawls esto en aras de la igualdad equitativa de oportunidades?

La pauta de esta sui generis sociedad socialista podría mantenerse de dos maneras. Por una parte, podría prohibirse desde un principio trabajar fuera de horas de trabajo con fines de lucro. En este caso, el obrero del que hablamos podría o descansar después de sus horas de trabajo o trabajar pero sin obtener lucro. Por otra parte, si algunas personas ya han obtenido más pertenencias, podría buscarse la manera de quitarles una parte de ellas.

La primera opción, prohibir desde un principio el trabajo extra con fines de lucro no parece violar la libertad de poseer cierta propiedad personal, ni otra libertad básica de Rawls: la “libertad de trabajar con fines de lucro fuera de horas de trabajo” no está en la lista de libertades básicas. Luego, el autor de *TJ* bien podría prohibir el trabajo con fines de lucro si eso es necesario para preservar la igualdad equitativa de oportunidades. No habría inconsistencia alguna con su teoría. Además, al hacerlo así rescataría mejor nuestras intuiciones acerca de la arbitraria influencia de las contingencias sociales en comparación con el derecho a trabajar con fines de lucro aún cuando ya se tienen satisfechas las necesidades primordiales (con las horas de trabajo reglamentarias). Para seguir con el ejemplo, intuitivamente ¿qué consideraríamos más injusto: que las hijas de obreras no

⁶⁴ Esto, por supuesto, no es cierto. La máxima socialista que Marx ofrece en la *Critica del programa de Gotha* reza “A cada quien de acuerdo con sus necesidades, a cada quien de acuerdo con su capacidad”.

Rawls deja abierta, por otra parte, la posibilidad de que la JCI se realice en un sistema socialista liberal. (Cf. *TJ*, pp. xv-xvi, 248).

ambiciosas pierdan su acceso a la educación pública o que un obrero ambicioso que ya tiene satisfechas sus necesidades básicas obtenga más dinero? Naturalmente, lo ideal es que ambas cosas sean compatibles, pero si la segunda provocara la primera, como el ejemplo quiere mostrar, ¿acaso le daríamos prioridad al ambicioso? Evidentemente no.

De cualquier manera, aún si aceptáramos, por un motivo desconocido, que Rawls no puede prohibirle al obrero ambicioso trabajar con fines de lucro después de sus horas de trabajo, todavía le queda la otra opción: buscar la manera de quitarle alguna parte de las pertenencias extras que ha obtenido y balancear así la igualdad equitativa de oportunidades. ¿Implicaría esto una violación a la libertad básica a poseer cierta propiedad personal? Desde mi punto de vista, no.

Para empezar, deliberadamente he usado la frase “buscar la manera” de quitarle algo de las pertenencias extras que ha obtenido, porque he querido señalar que esto no significa, grotescamente, que un montón de policías entren a la casa del obrero ambicioso, se lleven varias de sus pertenencias y las repartan entre los obreros más pobres. En realidad, el principio distributivo de la JCI opera en (y a través de) la estructura básica de la sociedad. No es un principio que opere directamente sobre los individuos. Lo que Rawls dice en *Liberalismo político* acerca del principio de diferencia puede decirse exactamente igual acerca del principio de la igualdad equitativa de oportunidades:

El principio de diferencia se sostiene, por ejemplo, para el ingreso y sus apropiados impuestos, para la política económica y fiscal. Se aplica al anunciado sistema de ley pública y estatutos y no a las transacciones particulares o distribuciones, ni a las decisiones de los individuos y las asociaciones, sino más bien, al trasfondo institucional en el que estas transacciones tienen lugar. (...) La objeción de que el principio de diferencia implica correcciones continuas de las distribuciones particulares e interferencia caprichosa en las transacciones privadas está basada en un malentendido.⁶⁵

En otras palabras, la restauración de la igualdad equitativa de oportunidades se haría a través de impuestos y esto no parece violar el derecho a poseer propiedad personal. No habría policías quitándoles a los obreros ambiciosos sus pertenencias sino simplemente se les cobrarían más impuestos a éstos. Luego, no habría alguien violando el derecho básico a poseer propiedad personal.

⁶⁵ PL, p. 283.

Pero Nozick no se quedaría contento con estos comentarios. Para éste filósofo, a través de impuestos o de policías el punto es el mismo: se le está quitando una porción de su propiedad personal a una persona, se está violando su derecho a poseer propiedad personal. Nozick diría que cobrarle más impuestos a alguien es sólo una manera más refinada de quitarle directamente su propiedad personal, pero que en cualquier caso se está violando su derecho a poseer propiedad personal. Recordemos que este filósofo coqueteó incluso con la tesis de que la imposición de impuestos estaba “a la par” del trabajo forzado (*ASU*, pp. 169-170) (véase III. 3.2).

Yo no sé si cobrar más impuestos es igual a expropiar pertenencias directamente, y no voy a sostener por tanto que, si lo primero es legítimo, lo segundo también⁶⁶. Pero lo que sí quiero sostener es que cobrar más impuestos no viola el derecho a poseer propiedad personal. ¿Por qué? En primer lugar, porque este derecho defiende el derecho, valga la redundancia, a poseer “cierta” propiedad personal pero no señala “cuánta” cantidad personal. Luego, puede decirse que cobrar más impuestos no viola el derecho a poseer cierta propiedad personal.

Pero hay otra razón más profunda para sostener que cobrar más impuestos no viola el derecho a poseer propiedad personal. Esta razón tiene que ver con la importancia de la cooperación social en la adquisición de pertenencias. Es la siguiente. La propiedad personal que las personas obtienen no es independiente de la cooperación social en la que viven, es la cooperación social la que permite que las personas obtengan sus pertenencias, y, por lo tanto, las personas que más ganen deben aportar más para el mantenimiento de la cooperación. Pero esto es lo que hacen cuando pagan más impuestos.

Conviene explicar esto un poco más. Todas las personas se benefician con la cooperación social. Viviendo en islas lejanas obtendrían mucho menos de lo que obtienen con la cooperación social. Luego, es difícil sostener que todas las cosas que poseen son, en sentido estricto, su “propiedad personal” a la que tienen derecho absoluto. Sería mejor decir que alguna porción de las pertenencias que poseen se las dio la misma cooperación social y que, por lo tanto, esa porción debe ser su contribución a la misma cooperación. Pero esto es

⁶⁶ Reconozco que, en rigor lógico, si ambas cosas son esencialmente la misma y, como enseguida argumentaré, cobrar más impuestos es legítimo, entonces también es legítimo expropiar directamente. Pero, dado que no quiero comprometerme con la fuerte tesis de que es legítimo mandar policías a catear casas, mejor no examino si esto es esencialmente igual a cobrar más impuestos.

lo que hacen los impuestos mayores (justos y no caprichosos, por supuesto): hacer que las que se hayan beneficiado más con la cooperación contribuyan más al mantenimiento de esa misma cooperación. No hay violación al derecho a poseer propiedad personal.

En el caso concreto del obrero ambicioso del que venimos hablando, cobrarle más impuestos para mantener la igualdad equitativa de oportunidades no violaría su derecho a poseer propiedad personal simplemente porque una porción de esa "propiedad personal" se la dio la misma igualdad equitativa de oportunidades. Digamos, por ejemplo, que este obrero arregla lavadoras después de trabajar en la fábrica estatal, y gana así más dinero, pero aprendió a arreglar lavadoras en una escuela pública, sostenida con los impuestos de todas. Más aún, podría decirse que en un sistema capitalista difícilmente tendría energía suficiente para trabajar después de estar en la fábrica. Luego, puede decirse que una porción del dinero que tiene se lo dio el propio sistema. Esa porción es la que debe aportar para mantener el sistema del que se beneficia y es la que se le cobra a través de impuestos. No hay violación a su derecho a poseer propiedad personal.

Como Philippe Van Parijs señala

'el derecho a poseer propiedad (personal)' constituye sólo una muy débil restricción en las reglas que deben gobernar la posesión y transferencia de bienes materiales. Este derecho es perfectamente consistente con las instituciones de impuestos que extenderían ampliamente el bienestar a través de toda la sociedad. En realidad, este derecho es incluso consistente con el 'liberalismo socialista' (*TJ*, 280/240 rev.), un régimen de propiedad en el que todos los medios de producción son colectivamente poseídos.⁶⁷

Luego, también es compatible con un sistema en el que simplemente se le cobran más impuestos a los que obtienen más.

Rawls puede defender, en conclusión, que la aplicación de la igualdad equitativa de oportunidades no violaría alguna libertad básica. En ausencia de un argumento independiente que muestre que todos los derechos individuales, y no solo los básicos, son más importantes que la igualdad equitativa de oportunidades, Nozick no puede sostener que la JCI implicaría una injustificada violación a los inviolables derechos individuales.

Concluyó con esto la crítica que Nozick le dirige a Rawls relacionada con el

⁶⁷ Van Parijs, Philippe: "Difference Principles" en Freeman, Samuel (ed): *The Cambridge Companion to Rawls*, p. 223.

pautamiento del principio distributivo de la JCI. Mi conclusión es que esta crítica no es acertada: la aplicación del principio distributivo rawlsiano no implica una injustificada violación a los derechos individuales.

Concluyó con esto el debate entre la TJP de Nozick y la JCI de Rawls. Creo necesario exponer, finalmente, un resumen y balance general, aunque sea breve.

III. 4.4. La crítica de Nozick a la teoría de justicia distributiva de Rawls: balance

Al inicio de esta sección (III. 4), en la que me propuse exponer y evaluar la crítica que Robert Nozick le dirige a la teoría de justicia distributiva de John Rawls, dije, con fines expositivos, que esta crítica estaba compuesta por tres series de críticas distintas. La primera tenía que ver con la cooperación social como causa de un principio distributivo distinto al de la TJP (III. 4.1). La segunda con la postura rawlsiana según la cual las dotes naturales no deben influir en la distribución (III. 4.2). La tercera con el hecho de que el principio distributivo de la JCI es un principio ahistórico(de estado-final)-pautado (III. 4.3).

La primera crítica, relacionada con la cooperación social, consistía en lo siguiente. Rawls cree que la cooperación social, al producir beneficios para todas las personas pero al mismo tiempo rivalidades entre ellas, implica la necesidad de establecer principios de justicia que regulen cómo han de repartirse los beneficios y las cargas de la cooperación social. En su propio caso, el principio 2 de la JCI es la solución a este problema. Lo que Nozick sostiene es que esto es falso. Para este filósofo, la cooperación social no implica la necesidad de un principio distributivo especial (distinto a la TJP): cualquier distribución que resulte de intercambios libres precedidos por una apropiación justa es a su vez justa.

Se arguye que la parte que cada persona aporta a la cooperación social es inseparable y que, por lo tanto, debe haber algún principio pautado que regule la distribución. Nozick sostuvo que sí pueden separarse pero que aún si no pudieran separarse no sería necesario algún principio pautado. Este filósofo dijo que aún si las aportaciones individuales al trabajo colectivo fueran inseparables, la producción sería el resultado de intercambios libres (entre fuerza de trabajo, mercancías, etc.) y entonces no sería necesario un principio especial de justicia distributiva. Pero este razonamiento tiene dos problemas. Por una parte, implica una noción de libertad meramente formal, legal, que no toma en

cuenta que la propiedad pesa mucho para tener una verdadera libertad. Por otra parte, asume que hubo una apropiación previa justa, a partir de la cual se están llevando a cabo los intercambios (de fuerza de trabajo, materias primas, etc.) libres, cosa que Nozick no logró establecer. Pero este filósofo afirmó, de cualquier manera, que las aportaciones individuales al trabajo colectivo sí pueden separarse y que, por lo tanto, no es necesario algún criterio distributivo distinto a los intercambios libres precedidos por una apropiación justa. Nosotros rechazamos este razonamiento. Desde nuestro punto de vista, Nozick realmente subestimó la influencia de la cooperación social. Este filósofo olvidó que vivimos en una cooperación social que nos influye de maneras que ni nos imaginamos y que determina, realmente, la “justicia” y la “libertad” de los intercambios precedidos por una apropiación justa que él propone como único criterio distributivo. En otras palabras, Nozick no puede sostener que los intercambios libres precedidos por una apropiación justa son el único criterio distributivo correcto en el marco de una cooperación social simplemente porque esa misma cooperación es la que determina cuándo podemos decir que un intercambio es “libre” o “justo”. Y tampoco puede sostenerlo porque presupone, de nuevo, que alguna vez existió una apropiación justa, a partir de la cual se han celebrado los intercambios “libres”, y él no logró establecer un principio de justicia en la adquisición original.

Ahora bien, la segunda crítica, relacionada con la postura rawlsiana acerca de las dotes naturales, consistía en lo siguiente. Nozick cree que cada persona merece o tiene derecho a sus dotes naturales y merece o tiene derecho, por lo tanto, a las cosas que obtenga gracias a ellas. Este filósofo criticó entonces la tesis rawlsiana según la cual las dotes naturales son moralmente inmerecidas y, por lo tanto, no deben influir en la distribución. Lo primero que el autor de *ASU* señaló es que la teoría rawlsiana no toma en cuenta que, aunque las personas nazcan con ciertas dotes naturales, ellas deciden cómo usarlas. El principio de diferencia de Rawls favorece lo más posible a las personas menos favorecidas y punto, sin tomar en cuenta si estas personas llegaron a ser “menos favorecidas” por sus inmerecidas dotes naturales o por sus merecidas decisiones. Desde mi punto de vista, esta crítica es correcta y el que quiera defender a la JCI debe buscar cómo arreglarla para que sí valore las decisiones personales acerca del uso de las dotes naturales.

Pero a lo que Nozick realmente criticó es a la tesis rawlsiana según la cual “las dotes naturales son moralmente inmerecidas y, por lo tanto, no deben influir en la distribución”.

En este punto, el análisis de William Galston con respecto a esta tesis rawlsiana resultó crucial para concluir que Nozick tiene razón. Galston muestra que la tesis rawlsiana implica un dilema: o produce un regreso al infinito en el que no hay alguna que merezca algo, o es falsa. Este razonamiento de Galston no está explícito en la propia crítica nozickeana pero sí está implícito. Tuvimos buenas razones, entonces, para decir, junto con Nozick, que las personas sí merecen o tienen derecho a las cosas que obtienen gracias a sus dotes naturales: las dotes naturales sí pueden influir en la distribución. Pero Rawls defiende su principio de diferencia con la tesis que rechazamos. Concluimos, entonces, que Rawls no puede defender este principio de diferencia.

Pero Nozick creía que, si mostraba que las dotes naturales sí pueden influir en la distribución, entonces mostraba que la TJP es la teoría de justicia distributiva correcta. Nosotros rechazamos esta conclusión. Desde nuestro punto de vista, aunque las dotes sí puedan influir en la distribución, eso no significa que los meros intercambios libres precedidos por una apropiación justa produzcan una distribución justa. Para empezar, porque Nozick no logró mostrar que en algún momento haya acaecido una apropiación justa. Pero además porque en los intercambios “libres” no solo influyen las dotes naturales sino también las contingencias sociales. En otras palabras, las pertenencias no se obtienen exclusivamente con las dotes naturales sino también (y quizás primordialmente) con las pertenencias anteriores. Pero éstas están determinadas en gran parte por la posición social en la que nacemos y/o crecemos (las contingencias sociales). Rawls consideró que ésta es moralmente inmerecida y que, por lo tanto, no debe influir en la distribución. Nozick no logró refutar esta última tesis. Luego, Nozick, aunque mostró que las dotes naturales sí podían influir en la distribución, no mostró que cualquier distribución resultado de intercambios libres precedidos por una apropiación justa sea justa, porque esta distribución estaría influida por las contingencias sociales.

Esto significa que, aunque de su principio distributivo original (conformado por los principios de igualdad equitativa de oportunidades y de diferencia, en ese orden de prioridad) Rawls no puede sostener el principio de diferencia, sí puede sostener el principio de igualdad equitativa de oportunidades. Y éste es un mejor principio que toda la TJP de Nozick porque sí trata de corregir la influencia de las arbitrarias contingencias sociales.

Defendiendo exclusivamente al principio de igualdad equitativa de oportunidades,

pasamos a la tercera serie de críticas que Nozick dirigió contra Rawls. Nozick criticó a la JCI de Rawls tanto por ser “ahistórica” como por ser “pautada”. Con respecto a la ahistoricidad del principio distributivo de Rawls, Nozick decía éste era equivocado porque no evaluaba la justicia histórica de las pertenencias y simplemente las repartía de acuerdo con un principio estructural. Nosotros rechazamos esta crítica, por las siguientes razones. En primer lugar, porque es dudoso que el principio de igualdad equitativa de oportunidades sea un principio “ahistórico”. En realidad, parece ser un principio con una mejor noción de “justicia histórica” que la que usa la TJP, porque sí toma en cuenta la arbitrariedad de las contingencias sociales y busca corregirla. Pero aun aceptando que la igualdad equitativa de oportunidades sea ahistórica, dijimos, resulta ser más adecuada que la TJP por tres razones: sí toma en cuenta que la cooperación social beneficia a todas las personas, no se compromete con un escurridizo principio de justicia en la adquisición original y sí responde a nuestras intuiciones acerca del arbitrario papel distributivo de las contingencias sociales.

Finalmente, con respecto al “pautamiento” de la teoría distributiva de Rawls, Nozick sostuvo que la aplicación de algún principio pautado, incluido el de Rawls, implicaría la violación de ciertos derechos individuales. Mediante ejemplos, el autor de *ASU* trató de mostrar que en una sociedad que permita los intercambios libres las pautas se alterarán con el paso del tiempo y, entonces, para mantenerlas deberán violarse estos derechos. Más específicamente, Nozick trató de mostrar que para mantener una pauta deberán o prohibirse ciertos intercambios libres o redistribuirse ciertas propiedades cada cierto tiempo. En cualquier caso, según él, se violarían o derechos de propiedad o derechos de intercambio individuales. Pero nosotros también rechazamos esta crítica. Aceptamos que los intercambios libres provocarían una eventual ruptura de la igualdad equitativa rawlsiana pero negamos que la protección de ésta implique alguna violación injustificada a los derechos individuales, con los siguientes razonamientos. Rawls distingue entre derechos básicos y derechos no básicos y dice que sólo los primeros son más importantes que cualquier ideal distributivo. De entre todos los derechos que Rawls considera básicos, solo con el derecho a poseer propiedad personal habría alguna posibilidad de confrontación (violación). Pero argumentamos que ni con éste la habría por lo siguiente. La restauración de la igualdad equitativa de oportunidades se haría a través de impuestos y cobrarle más impuestos a la que gana más no es quitarle su propiedad personal sino pedirle que

contribuya a la cooperación social gracias a la cual, desde un principio, ha ganado más.

Mis conclusiones generales con respecto a la crítica que Robert Nozick dirige contra la teoría de justicia distributiva de John Rawls son las siguientes dos. Primero, Nozick sí logra mostrar que Rawls no puede sostener como principio distributivo al principio de diferencia, porque la defensa rawlsiana de éste se basa en una problemática tesis acerca de las dotes naturales. Segundo, Nozick no logra mostrar que la TJP es una mejor teoría distributiva que la igualdad equitativa de oportunidades, la otra parte del principio distributivo de Rawls. La JCI, limitada a la igualdad equitativa de oportunidades, es una mejor teoría de justicia distributiva que la TJP.

Conclusiones

El objetivo de la presente tesis fue examinar el debate entre dos corrientes liberales contemporáneas con respecto al complejo pero muy importante tema de la justicia distributiva. Estas dos corrientes son el “liberalismo conservador” y el “liberalismo igualitario”. Para examinar este debate, escogí un autor representativo de cada una de estas dos corrientes. Estos autores parecen ser los más representativos e influyentes de cada una de ellas. Robert Nozick es el representante del liberalismo conservador y John Rawls del liberalismo igualitario. La obra más influyente de filosofía política de Nozick es *Anarquía, estado y utopía*. La obra más importante de Rawls es *Una teoría de justicia*. Me basé primordialmente en estas obras en esta tesis.

Para entender claramente las conclusiones a las que he llegado con respecto al debate en torno a la justicia distributiva entre estos dos filósofos, conviene recapitular brevemente acerca de sus respectivas teorías de justicia distributiva.

Empecemos con la teoría de John Rawls. La concepción general de justicia de este filósofo (expuesta en I. 2), cuyo rótulo original es *justice as fairness* y que yo llamé *justicia como imparcialidad* (o JCI), sostiene que la estructura básica de una sociedad (y por lo tanto la misma sociedad) es justa si y solo si está regida por dos principios de justicia: uno que establece que cada persona tiene derecho a un completamente adecuado esquema de iguales libertades básicas que sea compatible con el mismo esquema para todas las demás personas, y otro que establece que las desigualdades económicas y sociales deben estar reguladas por el principio de igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia. Estos dos principios están “arreglados en orden serial”. Esto significa que el primer principio tiene prioridad sobre el segundo, es decir, que las libertades básicas no pueden limitarse para obtener beneficios económicos y sociales. Por otra parte, estos dos principios no son principios de justicia para personas o actos individuales sino principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. La estructura básica de la sociedad está conformada por las instituciones sociales más importantes, como la propiedad privada, la familia, la constitución y otras.

Rawls defiende esta concepción de justicia (estos dos principios de justicia) con dos argumentos distintos. El que él considera el más importante es un “argumento

contractual” (expuesto en I. 3.1). El otro es un “argumento intuitivo” (expuesto en I. 2.2). El argumento contractual nos pide imaginar una situación hipotética en la que se elegirán los principios de justicia que regirán la estructura básica de una sociedad. Las partes que celebrarán esta elección se hallarán detrás de un “velo de ignorancia”, que les impedirá conocer cualquier cosa acerca de ellas mismas e inclinar, así, la elección para su beneficio particular. Este velo modela la intuición moral según la cual hay factores arbitrarios, como las contingencias sociales o las dotes naturales, que no deben influir en la distribución, o mejor dicho, que debe compensarse su influencia. Rawls argumenta que en esta “posición original” la elección más racional, de acuerdo con el criterio maximin (elegir la alternativa cuyo peor resultado es mejor que los peores resultados de las demás alternativas), es la elección de sus dos principios de justicia en orden serial.

El argumento intuitivo que este filósofo ofrece a favor de sus dos principios de justicia, especialmente a favor del segundo, es el siguiente. Este argumento parte del “ideal prevaleciente de justicia distributiva”, como lo llama Will Kymlicka, la igualdad de oportunidades. Se defiende esta igualdad arguyendo que las contingencias sociales son arbitrarias (inmerecidas) y que no deben, por tanto, influir en la distribución. Se dice que las que deben determinar la distribución son las “decisiones” y no las “circunstancias” de las personas y se concluye la igualdad de oportunidades. Lo que Rawls hace es radicalizar este argumento. Este filósofo sostiene que las dotes naturales de las personas son tan arbitrarias (inmerecidas) como sus circunstancias sociales y que tampoco deben, por tanto, influir en la distribución, o mejor dicho, que debe compensarse su influencia. Rawls ofrece el principio de diferencia como el principio adecuado para compensar la arbitraria influencia de las dotes naturales. Concluye, entonces, que las desigualdades económicas y sociales deben estar reguladas por el principio de igualdad equitativa de oportunidades y por el principio de diferencia, en ese orden de prioridad.

Ahora bien, siguiendo a Kymlicka, concluí que este argumento intuitivo es en realidad el argumento más importante en la teoría rawlsiana y que el contractual depende del primero (véase I. 3.2). Esto es así porque Rawls diseña la posición original, central en el argumento contractual, de tal manera que concuerde con las intuiciones expresadas en el argumento intuitivo. Por lo tanto, el argumento contractual depende del intuitivo y éste es el más importante para la justicia como imparcialidad.

De los dos principios que conforman la teoría general de justicia de Rawls, el segundo constituye su específica teoría de justicia distributiva (expuse esto en III. 1). Así, este filósofo sostiene que una distribución es justa si y solo si ésta está regulada por el principio de la igualdad equitativa de oportunidades y por el principio de diferencia, con ese orden de prioridad. Que estén arreglados en ese orden de prioridad significa que la igualdad equitativa de oportunidades no puede limitarse para satisfacer el principio de diferencia. Es necesario hablar del contenido de estos principios. Por una parte, el principio de igualdad equitativa de oportunidades es un principio de justicia procedimental pura. Sostiene que una distribución es justa si y solo si, consista en lo que consista, todas las personas tuvieron las mismas oportunidades reales (no meramente formales) de obtener las mismas cosas. Esta igualdad equitativa de oportunidades se consigue a través de una legalidad no discriminatoria y, con más importancia, de eficientes y homogéneos sistemas de educación y salud públicas accesibles para todas las personas, independientemente de su clase social. El principio de diferencia, por otra parte, sostiene que una distribución es justa si y solo si es desigualitaria pero produce el mayor beneficio posible para las personas menos favorecidas (en peores circunstancias sociales y con peores dotes naturales) de la sociedad. Así, la teoría de justicia distributiva de Rawls afirma que una distribución es justa si y solo si, primero, todas las personas tienen las mismas oportunidades reales de obtener las mismas cosas y, segundo, las desigualdades producen el mayor beneficio posible para las personas menos favorecidas de la sociedad.

Pasemos ahora a la teoría de justicia distributiva de Robert Nozick. Desde mi punto de vista, la tesis más importante de la filosofía política de este filósofo es la tesis del “Estado mínimo”. En oposición al anarquista, Nozick sostiene que el Estado sí puede existir legítimamente. En oposición a los que defienden un Estado extenso, este filósofo sostiene que el único Estado legítimo es el Estado mínimo porque cualquier Estado más extenso viola injustificadamente los derechos individuales. Esto muestra que la intuición central en la filosofía política de Nozick (y del liberalismo conservador) es que los derechos individuales, que en este filósofo son más bien amplios, son inviolables. El Estado mínimo que este filósofo defiende es el Estado que está limitado a realizar funciones de protección de las personas, esto es, policiales. Este Estado no brinda salud o educación públicas y mucho menos regula la economía. Nozick dedicó numerosas páginas y esfuerzos a tratar de

defender que esta clase de Estado sí puede existir legítimamente. Él defiende esto arguyendo que el Estado mínimo sería el resultado de un proceso de mano-invisible acaecido en el “estado de naturaleza” que no violaría los derechos individuales de alguna persona (véase II. 2).

La teoría de justicia distributiva que Nozick defiende (expuesta en III. 2), cuyo rótulo original es *entitlement theory* y que yo llamé *teoría de justicia en las pertenencias* (o TJP), se enmarca en la defensa del Estado mínimo. En defensa de un Estado más extenso se arguye que éste es necesario, o es la mejor herramienta, para llevar a cabo la tarea de la justicia distributiva. Pero para refutar estas opiniones y defender así su Estado mínimo, Nozick propone una teoría de justicia distributiva que no implica algún Estado más extenso que el mínimo, la teoría de justicia en las pertenencias.

Ahora bien, en pocas palabras la teoría de justicia en las pertenencias de Nozick sostiene que una distribución es justa si y solo si ésta es el resultado de los intercambios libres realizados a partir de una situación previamente justa. Este filósofo postula un principio de justicia en las transferencias (aunque no aclara su contenido específico), un principio de justicia en la adquisición original y dice que una distribución es justa si y solo si todas las personas tienen sus pertenencias de acuerdo con estos dos principios. Nozick expresa que si las personas se comportaran como deben esta teoría agotaría el problema de la justicia distributiva. Pero lo cierto es que las personas a veces roban, defraudan, esclavizan y, en general, no siempre respetan los acuerdos de los intercambios o constriñen su libertad. Por esto, es necesario un tercer principio, un principio de rectificación de injusticias pasadas (del que tampoco se aclara el contenido específico). Si se juzga que una distribución surgió a partir de injusticias pasadas, este tercer principio rectifica las cosas y en adelante los otros dos agotarán el problema de la justicia distributiva. Es importante señalar, por los problemas consecuentes que más adelante veremos, que, aunque lo intentó (véase III. 2.2), Nozick no logró establecer un principio de justicia en la adquisición original (véase III. 2.3).

Nozick esgrime una crítica general contra las teorías de justicia distributiva alternativas a la suya (expuesta en III. 3). Desde mi punto de vista, esta crítica general es al mismo tiempo la defensa general de su teoría de justicia en las pertenencias. Esta crítica consiste en lo siguiente. Nozick distingue entre principios de “estado-final” o de “resultado-

final” o “ahistóricos”, principios “pautados” y principios “históricos y no pautados”. Este filósofo sostiene que los principios ahistóricos son inadecuados porque no toman en cuenta la historia de las pertenencias sino simplemente se limitan a repartirlas de acuerdo con un principio estructural, un principio, valga la redundancia, ahistórico. Sostiene también que los principios pautados, que son aquellos que distribuyen de acuerdo con alguna “dimensión natural” de las personas (como la virtud, la necesidad, el esfuerzo, etc.), o con la suma o el ordenamiento de varias dimensiones naturales, son inadecuados porque implican la violación eventual de los inviolables derechos individuales. Esto es así, arguye Nozick, porque los intercambios libres romperán cualquier pauta y preservarla implicará, por tanto, violar los derechos de propiedad o de intercambio individuales, interferir injustificadamente en las vidas de las personas. Para este filósofo los principios adecuados de justicia distributiva son los principios históricos y no pautados. Éstos son los que supuestamente sí toman en cuenta la justicia histórica de las pertenencias y no distribuyen de acuerdo con alguna característica de las personas sino se limitan a respetar la historia de sus intercambios libres (y sus intercambios libres presentes, por supuesto). Estos principios, naturalmente, son los principios de su teoría de justicia en las pertenencias.

Hasta aquí los rasgos generales de las teorías de justicia distributiva de Rawls y Nozick. Pasemos ahora al debate entre una y otra.

Del conjunto de teorías de justicia distributiva alternativas a la suya, Nozick critica con especial énfasis a la justicia como imparcialidad de Rawls (véase III. 4). Evaluar esta crítica fue el objetivo central de la presente tesis. Con fines expositivos, podemos decir que esta crítica está conformada por tres críticas (o series de críticas) distintas. La primera tiene que ver con la cooperación social como causa de un principio distributivo que pide algo más que el respeto a los intercambios libres precedidos por una apropiación justa. La segunda tiene que ver con la tesis rawlsiana según la cual las dotes naturales, al ser moralmente inmerecidas, no deben influir en la distribución. La tercera se centra en el hecho de que el principio distributivo rawlsiano es un principio ahistórico-pautado, con los problemas que acabamos de mencionar. Mi conclusión es que de estas tres críticas solo la segunda es adecuada. Esto produce unas conclusiones generales un tanto ambivalentes pero ciertamente más favorables para el liberalismo igualitario que para el liberalismo conservador. Por una parte, concluyo que Nozick sí logra mostrar que Rawls no puede

sostener su principio de diferencia. Por otra parte, concluyo que el restante principio de igualdad equitativa de oportunidades de Rawls es mejor que la teoría de justicia en las pertenencias de Nozick. En otras palabras, concluyo que el liberalismo igualitario de Rawls queda reducido al principio de igualdad equitativa de oportunidades pero que aún así es más adecuado que el liberalismo conservador de Nozick. Recapitulando acerca de las tres críticas que Nozick dirige contra la teoría de justicia distributiva de Rawls, se comprenderán mejor estas conclusiones.

La primera crítica que Nozick dirige contra Rawls consiste en lo siguiente (está expuesta en III. 4.1). Rawls cree que la cooperación social crea una identidad y un conflicto de intereses. Por una parte, todas las personas obtienen más con la cooperación de lo que obtendrían sin ella y están interesadas en que exista. Por otra parte, todas creen que merecen más en vez de menos de lo que se produce con esa cooperación y entran en conflictos al respecto. Rawls dice que los principios de justicia resuelven este problema, establecen la distribución de los beneficios y las cargas de la cooperación social. En el caso específico de la distribución de oportunidades, ingreso y riqueza, los principios de igualdad equitativa de oportunidades y de diferencia, en orden serial, la regulan. Pero Nozick se opone a estas tesis. Para él, la cooperación social no implica la necesidad de algún principio especial de justicia distributiva, esto es, de un principio que pida algo más que el respeto a los intercambios libres precedidos por una apropiación justa. Este filósofo parece creer que cada persona produce ciertas cosas o hace cierto trabajo individual, independiente a las demás personas, intercambia esas cosas o ese trabajo con otras personas y tiene derecho, por tanto, simplemente a lo que obtiene como resultado de esa producción o trabajo y esos intercambios, no es necesario algún principio pautado de justicia distributiva.

Desde mi punto de vista, sin embargo, Nozick se equivoca en estos razonamientos. Para empezar, porque asume injustificadamente que hubo una apropiación original justa, a partir de la cual se realizan los intercambios libres. Pero además porque subestima totalmente la importancia e influencia de la cooperación social, una cooperación que, después de todo, ha existido desde varios miles de años antes de que escribiera lo que escribe. Este filósofo expresa que cualquier distribución que resulte de los intercambios libres (precedidos por una apropiación justa) en el marco de una cooperación social es justa, pero ignora que es la propia cooperación social la que determina la "libertad" y la

“justicia” de los intercambios. Una persona es realmente “libre” al efectuar cierto intercambio si, gracias a la misma cooperación, está en condiciones reales de negociar sin ser sometida a los designios de la otra. Un intercambio es justo solamente si la misma cooperación crea las condiciones necesarias para esa justicia. En realidad, la cooperación social determina la libertad y la justicia de los intercambios. Por lo tanto, no puede decirse que los intercambios libres precedidos por una apropiación justa agotan el tema de la justicia distributiva en una cooperación social. Lamentablemente para Nozick, la cooperación social sí hace necesario un criterio “especial” de justicia distributiva, que vaya más allá del respeto a los intercambios libres (precedidos por una apropiación justa), un criterio, digamos, como el de la igualdad equitativa de oportunidades de Rawls.

La segunda crítica que Nozick dirige contra Rawls (está expuesta en III. 4.2). es la siguiente. Una de las tesis principales con la que Rawls defiende su principio de justicia distributiva sostiene que las dotes naturales son moralmente inmerecidas, arbitrarias, y no deben, por tanto, influir en la distribución, o mejor dicho, debe compensarse su influencia. Con esta idea Rawls concluye que una distribución justa debe estar regulada, al menos parcialmente, por el principio de diferencia. Nozick critica esta idea rawlsiana. Este filósofo sostiene que las personas sí merecemos, o al menos en un sentido más débil, “tenemos derecho a”, nuestras dotes naturales y, por lo tanto, sí merecemos, o tenemos derecho a, las cosas que obtenemos gracias a estas dotes naturales. Una distribución justa, entonces, no tiene por qué estar regulada por el principio de diferencia.

Desde mi punto de vista, esta crítica de Nozick sí es acertada. Para concluir esto, las razones que William Galston nos ofrece son cruciales. Conviene decir que aunque Nozick no ofrece explícitamente estas mismas razones en *Anarquía, estado y utopía*, ellas están implícitas en este texto. Lo que Galston muestra es que la tesis rawlsiana según la cual “las dotes naturales son moralmente inmerecidas y, por lo tanto, no deben influir en la distribución (o mejor dicho, debe compensarse su influencia)” genera un dilema. Por una parte, si todas las cosas que nos sirven para obtener nuevas cosas deben ser merecidas, entonces no habrá alguna persona que merezca alguna cosa, porque la cadena de (in)merecimientos se alargará al infinito. Por otra parte, si aceptamos que podemos empezar a merecer nuevas cosas a partir de alguna que sea inmerecida, entonces es falso que todas las cosas que nos sirven para obtener nuevas cosas deban ser merecidas, y es falso por tanto

que las inmerecidas dotes naturales no puedan influir en la distribución. Este dilema de la tesis rawlsiana nos da buenas razones para aceptar la tesis contraria: las personas sí tenemos derecho a las cosas que obtenemos gracias a nuestras dotes naturales, en otras palabras, las dotes naturales sí pueden influir en la distribución. El argumento rawlsiano para defender el principio de diferencia se desvanece y éste ya no puede sostenerse. La crítica que Nozick dirige contra la teoría de justicia distributiva de Rawls, apoyada por Galston, es acertada.

Esto, sin embargo, no significa que la teoría de justicia distributiva de Nozick sea mejor que la teoría de justicia distributiva de Rawls. Como he dicho, ésta está conformada tanto por el principio de igualdad equitativa de oportunidades como por el principio de diferencia. El erróneo argumento basado en el inmerecimiento moral de las dotes naturales sirve para defender al segundo pero no al primero. Esto deja abierta la posibilidad de defender al primero. En realidad, mi conclusión es que este principio de igualdad equitativa de oportunidades es más adecuado que los principios de respeto a los intercambios libres precedidos por una apropiación supuestamente justa pero no equitativa. Las razones que tengo para concluir esto son las siguientes.

Primero, los principios de Nozick asumen que hubo una apropiación justa, a partir de la cual se efectúan los intercambios libres, pero este filósofo no logró establecer un principio de justicia en la adquisición original. Segundo, y con más importancia, los meros intercambios libres precedidos por una apropiación dizque justa ignoran la arbitrariedad de las contingencias sociales, y esto es algo injustificado. Los principios de Nozick ignoran que las personas nacen y/o crecen en ciertas condiciones sociales y que esas condiciones determinan gran parte de las perspectivas de su vida. La teoría de los intercambios libres de Nozick acepta como justo que cada quien intercambie cosas exactamente desde la circunstancia en la que nació y creció, equitativa o no. Pero esto parece a todas luces injusto. Parece que es injusto, por ejemplo, que una persona sufra hambre simplemente porque nació en circunstancias desfavorables aunque sea trabajadora. La igualdad equitativa de oportunidades sí toma en cuenta la arbitraria influencia de las contingencias sociales y trata de corregirla, precisamente al pedir una igualdad equitativa de oportunidades a partir de la cual cualquier distribución que acaezca sea justa. Por estas razones, concluyo, la igualdad equitativa de oportunidades produce una distribución más justa que los intercambios libres precedidos por una apropiación supuestamente justa.

La tercera crítica que Nozick dirige contra Rawls (expuesta en III. 4.3) es la versión particular de la crítica general que el primer filósofo esgrime contra las teorías de justicia distributiva alternativas a la suya. Esta crítica se centra en el hecho de que el principio distributivo rawlsiano es un principio ahistórico-pautado. Nozick parece dirigir esta crítica especialmente en contra del principio de diferencia. Pero he concluido que este principio es indefendible por el propio asunto de las dotes naturales. Por tanto, esta tercera crítica debe examinarse exclusivamente en relación con el principio de igualdad equitativa de oportunidades.

Lo que Nozick le critica a los principios ahistóricos (de estado-final o de resultado-final) es que éstos no toman en cuenta la historia de las pertenencias sino simplemente las distribuyen de acuerdo con un principio estructural. Nozick dice que sus principios distributivos sí se fijan en la justicia histórica de las pertenencias y concluye que los suyos son los principios distributivos correctos. Pero mi conclusión con respecto a esta crítica es que ésta es errada. Las razones para concluir esto son las siguientes.

Para empezar, es dudoso que el principio de igualdad equitativa de oportunidades sea un principio realmente “ahistórico”. En realidad, parece que este principio sí toma en cuenta que en la “historia de las pertenencias” influyen también las “contingencias sociales” y trata de corregir esta arbitraria influencia. Parece que posee, por tanto, una mejor noción de “justicia histórica”. Pero aunque aceptáramos que es ahistórico, el principio de igualdad equitativa de oportunidades posee las ventajas sobre los principios de respeto a los intercambios libres precedidos por una apropiación justa de las que ya hemos hablado. Primero, la igualdad equitativa de oportunidades no asume, como Nozick hace injustificadamente, que hubo alguna vez una apropiación justa. Segundo, la igualdad equitativa de oportunidades refleja mucho mejor nuestras intuiciones acerca de la arbitrariedad de las contingencias sociales. Nozick dice que “siente la fuerza” de estas intuiciones pero que implementar esquemas redistributivos (vía impuestos) para garantizar una igualdad equitativa de oportunidades violaría los previos derechos de propiedad. Pero el principio rawlsiano sí toma en cuenta que la cooperación social beneficia a todas las personas y pide que todas aporten algo (vía impuestos) para mantener ese sistema que previamente las favorece. Implementar esquemas redistributivos no parece ser por tanto una violación a los derechos previos de propiedad. En conclusión, ahistórica o no, la igualdad

equitativa de oportunidades de Rawls es más adecuada que la teoría de justicia en las pertenencias de Nozick.

Finalmente, con respecto al pautamiento del principio rawlsiano Nozick arguye que éste implica la violación eventual de los derechos individuales. Este filósofo sostiene que los intercambios libres romperán cualquier pauta, incluida la de la igualdad equitativa de oportunidades, y que preservarla, mediante prohibiciones de ciertos intercambios o mediante redistribuciones eventuales, viola los derechos de propiedad o de intercambio individuales. Para este liberal conservador, cualquier violación a los derechos individuales es inadmisibles. Mi conclusión, sin embargo, es que Rawls puede defenderse de esta objeción. Concluyo esto por las siguientes razones.

Creo que es cierto que los intercambios libres pueden romper eventualmente la igualdad equitativa de oportunidades. Pero creo que para Rawls la preservación de esta igualdad no implicaría una injustificada violación a los derechos individuales. Este filósofo distingue entre libertades básicas y libertades no básicas y arguye que las primeras no pueden violarse en aras de beneficios económicos y sociales. Pero el mantenimiento de la igualdad equitativa de oportunidades, mediante esquemas de impuestos, no viola alguna libertad básica. Ni siquiera la hay en el caso del derecho básico a poseer propiedad personal, que es el único derecho básico rawlsiano en que podría haber alguna violación, por la siguiente razón. Cobrarle más impuestos a las personas que más tienen no es igual a violar su derecho a poseer propiedad personal sino más bien es igual a pedirles que aporten más para el mantenimiento de un sistema gracias al cual, para empezar, tienen más. Así, preservar la igualdad equitativa de oportunidades no implica que Rawls transgreda injustificadamente los derechos individuales. Nozick cree que los derechos individuales, incluidos los derechos absolutos de propiedad e intercambio, son inviolables. Cualquier cosa (incluida la inequidad más grande) es preferible a violarlos. Pero por todas las razones que he argüido, relacionadas particularmente con su fracaso en el establecimiento de un principio de justicia en la adquisición original y con su errónea ignorancia de la arbitrariedad de las contingencias sociales, parece mejor hablar de libertades básicas y libertades no básicas y dejarle algún espacio a la justicia social, esto es, decir que la justicia social puede llevarse a cabo aunque se sacrifiquen algunas libertades no básicas. En conclusión, la igualdad equitativa de oportunidades de Rawls, aunque implique

redistribuciones eventuales, es más justa que los intercambios “libres” precedidos por una apropiación justa.

Las conclusiones generales de esta tesis son, entonces, las siguientes. En relación con el complejo tema de la justicia distributiva, Rawls no puede sostener su principio de diferencia pero sí puede sostener su principio de igualdad equitativa de oportunidades. Apoyado por William Galston, Nozick muestra que Rawls no puede sostener su principio de diferencia. Pero Nozick no muestra que su propia teoría de justicia distributiva sea mejor que el restante principio de igualdad equitativa de oportunidades de Rawls. La igualdad equitativa de oportunidades es una mejor teoría de justicia distributiva que los intercambios libres precedidos por una apropiación justa.

Ahora bien, estas conclusiones me provocan otras consideraciones que sin duda valdría la pena investigar. Quiero comentarlas, para finalizar.

Para empezar, al menos para mí el principio de diferencia es el rasgo más atractivo de la teoría rawlsiana, porque es el rasgo que la da a esta teoría su sesgo igualitario. Creo, además, que este principio es el rasgo más distintivo de su teoría. Por estas razones, llegar a la conclusión de que el principio de diferencia no puede sostenerse me resulta poco atractivo. Desde mis muy particulares afinidades, sería conveniente examinar otras maneras de defender al principio de diferencia y, en general, a los principios igualitarios.

En este sentido, creo que una promisorio línea de argumentación es la siguiente. La igualdad equitativa de oportunidades es el “ideal prevaleciente de justicia distributiva”. Parece que la distribución justa es aquella en la que cualquiera tenga exactamente lo que se ha ganado con su esfuerzo y sus decisiones, independientemente de su condición social. Esto solo se logra con una igualdad equitativa de oportunidades. Ahora bien, lo que yo creo es que esta igualdad equitativa de oportunidades solo se realizará efectivamente cuando exista primero una mayor igualdad en el ingreso, conseguida por el principio de diferencia o por otro principio igualitario. En otras palabras, creo que la igualdad equitativa de oportunidades no dejará de ser un mero ideal a menos que exista primero una economía más igualitaria, y para lograr ésta se necesita algún principio igualitario, como el principio de diferencia.

Al hablar de las crítica nozickeana según la cual las pautas implican la eventual violación eventual de los derechos individuales, sostuve que (para Rawls y para mí)

preservar la igualdad equitativa de oportunidades no es una violación injustificada a los derechos individuales. Pero no dije algo acerca de las posibilidades reales de preservar esta igualdad en un contexto adverso. ¿Acaso puede esperarse que en una sociedad desigualitaria exista un eficiente sistema de recaudación de impuestos? ¿Cómo podrían pagar sus impuestos las más pobres? ¿Si no hay algo con el poder suficiente para obligarlas, por qué querrían pagar más las más ricas? Aún asumiendo que existe un eficiente sistema de recaudación de impuestos ¿cómo se lograrían eficientes y homogéneos sistemas de salud y educación pública si unas tienen mucho más y otras mucho menos? Todas estas preguntas señalan que una efectiva igualdad de oportunidades presupone cierta igualdad en el ingreso. Todas las personas que hemos nacido y crecido en países muy desigualitarios sabemos que la desigualdad en el ingreso impide que exista una igualdad equitativa de oportunidades. En nuestros países, la desigualdad, por decirlo de alguna manera, se autoconserva de generación en generación: las personas que nacen en las mejores posiciones sociales tienen las mejores oportunidades y las que nacen en las peores posiciones tienen las peores oportunidades. Así, realmente es difícil pensar que habrá una efectiva igualdad equitativa de oportunidades si no hay primero una mayor igualdad en el ingreso. Para ponerlo en términos lógicos, creo que el principio de igualdad equitativa de oportunidades implica al principio de diferencia o a otro principio igualitario.

Dos rasgos de la propia filosofía de Rawls muestran que los principios de justicia necesitan de un contexto adecuado para realizarse efectivamente. Primero, que este filósofo aclara que su teoría de justicia está limitada a aplicarse en una “sociedad bien ordenada” (*TJ*, p. 8), esto es, una sociedad en la que, primero, cada una de sus miembros acepta los principios de justicia y sabe que cada uno de las demás miembros también los acepta y, segundo, sus instituciones básicas satisfacen en general esos principios de justicia y es generalmente sabido que las instituciones básicas los satisfacen (*TJ*, pp. 4-5). Segundo, que acepta explícitamente que es una pregunta abierta si la justicia como imparcialidad podrá realizarse mejor en un “socialismo liberal” (socialismo sin dictadura) o en una “democracia de propietarios” (capitalismo no muy desigualitario) (*TJ*, pp. vx-vxi, 240).

Pero, desde mi punto de vista, estos comentarios acerca de la relación entre la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia u otro principio igualitario, señalan otra relación más general: la relación entre la igualdad equitativa de

oportunidades y las libertades básicas de Rawls. Desde mi punto de vista, así como la realización efectiva de la igualdad equitativa de oportunidades necesita de cierta igualdad en el ingreso, el goce efectivo de las libertades básicas necesita de una igualdad equitativa de oportunidades. ¿Cómo podrán ejercer su libertad de prensa unas obreras que no tuvieron acceso a una buena educación? ¿Cómo podrán ejercer su derecho a asociarse unas obreras que sufren de enfermedades y no tienen acceso a la salud? ¿Cómo puede ejercer su derecho a no ser detenida arbitrariamente una indígena que no habla español (y a la que no se le habla en su idioma)? Las personas que vivimos en países muy desiguales, de nuevo, sabemos que la ausencia de una igualdad equitativa de oportunidades conlleva la ausencia de igualdad de libertades (básicas o no): las personas con las mejores oportunidades ejercen más efectivamente sus libertades y las personas con peores oportunidades ejercen menos sus libertades. Es obvio que algunas mujeres de Ciudad Juárez no pudieron ejercer su derecho a no ser desmembradas (literalmente) porque, al menos en parte, no gozaron de las mismas oportunidades que los hombres. En mi opinión, el goce real de las libertades (básicas o no) es imposible sin una previa igualdad real de oportunidades. En términos lógicos lo que estoy sugiriendo es lo siguiente. El principio de libertades básicas implica el principio de igualdad equitativa de oportunidades.

Pero si éstas y las anteriores conjeturas son ciertas, entonces se forma una cadena de razonamientos que muestra que el efectivo goce de las libertades implica cierta igualdad en el ingreso. Si (i) el principio de igualdad equitativa de oportunidades implica el principio de diferencia u otro principio igualitario y (ii) el principio de igualdad de libertades básicas implica el principio de igualdad equitativa de oportunidades, entonces (iii) el principio de igualdad de libertades básicas implica el principio de diferencia u otro principio igualitario.

Estos comentarios señalan una estrecha relación general entre la igualdad (económica) y la libertad: la libertad real presupone cierta igualdad (económica). Durante buena parte de esta tesis criticamos a Nozick por hablar de una libertad meramente formal, puramente legal, e ignorar que las condiciones materiales determinan el goce verdadero de esa libertad. Algo semejante estoy diciendo ahora al sugerir que la libertad real presupone cierta igualdad (económica). Pero esta es una crítica al liberalismo en general y no solo al liberalismo conservador.

Estos comentarios, por supuesto, deben investigarse más.

Bibliografía

- Nozick, Robert: *Anarchy State and Utopia*, Basic Books, 1974.

- Rawls, John: *A Theory of Justice* (revised edition), Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
 - *La justicia como equidad. Una reformulación* (traducción de Andrés de Francisco) Barcelona, Paidós, 2002.
 - *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

- Aristóteles: *Ética Nicomaquea* (introducción de Emilio Lledo Iñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet), Madrid, Gredos, 1995.

- Cohen, Joshua: "For a Democratic Society" en Freeman, Samuel (ed): *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 86-138.

- Daniels, Norman: "Rawls's Complex Egalitarianism" en Freeman, Samuel (ed): *The Cambridge Companion to Rawls*, pp. 241-276.

- Galston, William: *Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, 1991.

- Gargarella, Roberto: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999.

- Hart, H. L. A.: "Rawls on Liberty and its Priority" en Daniels, Norman (ed): *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Stanford, Stanford University Press, 1975, pp. 230-252.

- Hobbes, Thomas: *Leviatan* (traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto), México, FCE, 1980.

- Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de Francisco Larroyo), México, Porrúa, 1999.

- Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, New York, Oxford University Press, 2002.

- Mill, John Stuart: *El utilitarismo* (traducción y prólogo de Ramón Castilla), Buenos Aires, Aguilar, 1974.

- Nagel, Thomas: "Rawls and Liberalism" en Freeman, Samuel (ed): *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 62-85.

- Locke, John: *Ensayo sobre el gobierno civil* (traducción y prefacio de José Carner), México, FCE, 1941.

- Smart, J. J. C. y Williams, Bernard: *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, 1973.

- Van Parijs: "Difference Principles" en Freeman, Samuel (ed): *The Cambridge Companion to Rawls*, pp. 200-240.

- Varoufakis, Yanni & Hargreaves, Sean: *Game Theory. A Critical Introduction*, London and New York, Routledge, 1995.